GYÖRGY LUKÁCS

LA DISTRUZIONE DELLA RAGIONE

INTRODUZIONE DI ELIO MATASSI

VOL. I



MIMESIS
VOLTI

GYÖRGY LUKÁCS

LA DISTRUZIONE DELLA RAGIONE

Introduzione
di
Elio Matassi

Volume primo


MIMESIS
VOLTI

Titolo originale *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau-Verlag, Berlin 1954

Collana Volti, n. 56
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono e fax: +39 02 89403935
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)
E-mail:mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

Introduzione
di Elio Matassi

I – Per contestualizzare in tutte le sue implicazioni un testo come *La distruzione della ragione*, oggi ormai quasi dimenticato, è indispensabile superare alcune incomprensioni che hanno di fatto contribuito a oscurare un'opera pur fondamentale.

La prima e più rilevante incomprensione è stata determinata dalla contrapposizione e dalle forzature che ne sono seguite, giovane Lukács/Lukács della maturità, quest'ultimo legato all'esperienza de *La distruzione della ragione*.

Mi spiego: l'espressione 'giovane Lukács' è venuta ad assumere una portata eccessiva, ossia si è progressivamente 'ideologizzata', tanto nei suoi proseliti, in particolare L. Goldmann, Scuola di Francoforte, quanto nei suoi detrattori, lo stesso Lukács, in primo luogo, che, anche a causa del lungo rifiuto che ha sempre opposto, almeno fino a un certo periodo, alla pubblicazione delle sue prime testimonianze intellettuali ha non poco contribuito, sia pure indirettamente, ad alimentare un interesse falsato verso di esse.

Il giovane Lukács è divenuto, arbitrariamente, per ragioni estrinseche, il parametro ideale cui commisurare tutto l'arco dell''evoluzione' intellettuale di Lukács, rovesciando in tal modo quello che dovrebbe essere l'unico criterio autenticamente discriminativo, ossia, valutare un'esperienza intellettuale, qualsiasi esperienza intellettuale a partire dalla sua conclusione e non dalle sue origini.

Il giovane Lukács, ipostatizzato a 'pensiero unico' e avulso da tutti i suoi svolgimenti è diventato, con fasi di alterna 'fortuna', il modello di un pensiero ricco di spunti, dallo stile scintillante, che ha dato luogo alle formule più variegate, il giovane Lukács 'profeta della decadenza' o, ancora, della morte e dell'angoscia, per ricordarne solo alcune, tutte, comunque, vizia-

te da un parametro interpretativo, aprioristicamente presupposto, l'"ideologico' e , dunque, in ultima analisi, arbitrario.

Gioverà forse ricordare quanto afferma a tal proposito un intellettuale che ha attraversato in profondità tutta l'esperienza intellettuale di Lukács come Franco Fortini nella introduzione alla sua traduzione del *Faust*, sul filisteismo latente fra quegli apologeti della vita, che preferiscono pregiudizialmente il giovanile, l'immediato, lo spontaneo all'adulto, il mediato, all'elaborato e che può spiegare la ricorrente 'fortuna' della *Wilhelm Meister Theatralische Sendung* contro i *Lehrjahre*, o dell'*Urfaust* contro il *Faust*,[1] come anche, aggiungerei, quella del giovane Lukács contro il Lukács della maturità.

Accanto a questa forma di filisteismo ne esiste un'altra, altrettanto pericolosa, la cui più compiuta formulazione si può ritrovare in quell'abbozzo di autobiografia intellettuale che è *Mein Weg zu Marx*.[2] In questo caso Lukács prospetta un'immagine trionfalistica della sua evoluzione intellettuale, dando per scontato, come necessario, il 'superamento' di quelle che impropriamente vengono definite le 'fasi' dell'idealismo soggettivo e di quello oggettivo, come se un'intrinseca forza dialettica governasse quello stesso processo o come se si trattasse di un'esperienza tanto drammatica quanto necessaria, da vivere per poter necessariamente superare, una sorta di quel 'soggiorno prolungato' accanto alla morte, di quel *Verweilen* di cui parla Hegel e che è il solo a fornire la forza magica di sopportarla.

Accanto a un 'filisteismo' della giovinezza esiste un filisteismo della maturità e non sarebbe stato necessario ricordarli se si trattasse semplicemente di atteggiamenti psicologici preferenziali senza conseguenze e non, invece, di arbitrarie presupposizioni che hanno spesso falsato i termini stessi del dibattito.

A tal proposito, il 1968 è una data discrimine per la ricezione di Lukács nella cultura italiana, una data che attraversa più in particolare l'esperienza estetica del giovane Lukács premarxista, – in particolare su questo aspetto molto belli i saggi di Alberto Asor Rosa, *Il giovane Lukács teorico dell'arte borghese*[3] e di

1 F. Fortini, *Introduzione* al *Faust*, Milano, Mondadori, 1970, p. XXII.
2 Cfr. G. Lukács, *Mein Weg zu Marx*, tr. it. A c. di Ugo Gimmelli, Torino, Einaudi 1978.
3 Alberto Asor Rosa, *IL giovane Lukács teorico dell'arte borghese*, in "Contropiano", I, 1968, pp.59-104.

Tito Perlini, *Utopia e prospettiva in Lukács*[4] -, e quella, invece, del periodo così detto estremistico, cui hanno dedicato studi di ampio respiro Luciano Amodio e Marzio Vacatello[5].

Nel primo caso è stata tematizzata l'esperienza saggistica, il saggismo di cui è stata fornita un'interpretazione finalmente corretta. Il saggismo era stato erroneamente identificato a partire dal suo aspetto più estrinseco, dall'essere contraddistinto dall'apparente assenza di un'unità tematica centrale, un metodo intrinsecamente perché estrinsecamente frammentario. In tal modo si era progressivamente oscurato proprio l'aspetto più originale del saggismo di Lukács, che Alberto Asor Rosa e Tito Perlini hanno, invece, ben messo in evidenza: il fatto di essere costruito intenzionalmente su pretesti estetico-letterari, la cui occasionalità stabilisce e fonda nel contempo la specificità dell'approccio saggistico. Il singolo pretesto scopre e manifesta indirettamente, perché solo indirettamente, attraverso la mediazione dei pre-testi-forme lo spirito saggistico esercita le proprie finalità, ossia sempre da un'angolazione specifica, lo spazio teorico privilegiato, la forma-saggio, lo specchio per eccellenza. Il procedimento conoscitivo postulato da Lukács, in modo particolare ne *L'anima e le forme*, lo scrivere e il pensare "bei Gelegenheit von" stabiliscono in ultima analisi il legame sottile eppure evidente che esiste tra la molteplicità delle forme trattate, ognuna delle quali è essenziale, ovviamente con la sua pregnanza storico-concettuale, allo 'specchio' che tutte dovrà rifrangerle, perché solo in questa complessa irradiazione esso potrà sussistere per quello che è intrinsecamente, ossia specchio. Senza le forme, senza quelle forme determinate neppure lo specchio saggistico potrebbe esistere.

Alberto Asor Rosa e Tito Perlini hanno compiuto proprio nel 1968 un'operazione intellettuale analoga a quella dei primi recensori de *L'anima e le forme*, Emma von Ritook e Franz Baumgarten.[6]

4 Tito Perlini, *Utopia e prospettiva in Lukács*, Bari, Dedalo, 1978.

5 Luciano Amodio, *Commentario al periodo estremistico di G. Lukács*, 1919-1921, in "Il corpo", II, 1967, nr.5, pp.361-431; Marzio Vacatello, *Lukács da 'Storia e coscienza di classe' alla Cultura borghese*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.

6 Emma von Ritook, *Rezension*, in "Zeitschrift fuer Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft", VII, Stuttgart, 1911, p.324; Franz Baumgarten, *Rezension*, in "Logos", 1912, p. 249.

Emma von Ritook, per esempio, nella sua penetrante recensione aveva colto fin dall'inizio il centro su cui viene costruita l'unità problematica del libro, che ad una lettura estrinseca può apparire sfuggente se non addirittura inesistente: il problema autentico era quello della forma, non tanto come pura astrazione, quanto come forma letteraria, un aspetto che riusciva penetrare il problematicismo specifico del saggismo; un rapporto problematico che si legittima attraverso due membri ed il secondo è sempre la forma, mentre il primo è variabile e può avere molti nomi, uomo, mondo, vita, destino, natura, spirito.

Il saggismo si prospetta come una sorta di 'rapporto al quadrato', *Verhalten* di un *Verhalten*, ossia esasperazione di un problematicismo connesso al relazionismo formale.

La natura intrinsecamente saggistica dell'opera lukácsiana giovanile è al centro dell'attenzione anche nella recensione di Franz Baumgarten; viene in modo particolare ben colta la duplicità dell'esperienza saggistica, il fatto che nel pensiero del giovane Lukács il movimento dalla vita all'arte e dall'arte alla vita si svolga sempre contemporaneamente in ambedue le direzioni.

Quello che in particolare Alberto Asor Rosa riesce a cogliere è il nuovo ordine formale prospettato dal giovane Lukács con il suo statuto e la sua articolazione. Le due estremità concernenti il saggismo, la forma saggistica e quella tragica sono egualmente fondate sulla stessa anima, ne scandiscono per così dire la duplicità intrinseca, caratterizzantesi non come verità doppia ed alternativa, l'una escludente radicalmente l'altra, ma come estrema proiezione di una forma di verità che suole presentarsi nella sua veste affermativa ed in quella negativa.

Nel commentario al periodo estremistico del giovane Lukács di Luciano Amodio vengono messi in evidenza due nuclei: in primo luogo il passaggio da una concezione ancora etica, una responsabilità declinabile in termini esclusivamente individuali ad una visione comunitaria che presume l'acquisizione di una Weltgeschichte di stampo hegelianeggiante con la presa di distanza da ogni forma, diretta o surrettizia, di costruzione eticizzante alla stregua di August von Cieszkowskji e di Moses Hess. Mediante la progressiva valorizzazione del presente, Lukács si allontana in maniera definitiva dal soggetto astratto dell'etica, una scelta che con il *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik*, diventerà irreversibile. Dal punto di vista

speculativo il passaggio può essere schematizzabile come una transizione da una forte vocazione per i postulati etici (con un'allusione trasparente ad un modello di responsabilità pregiudizialmente alternativo ad ogni disegno comunitario) ad una prossimità all'etica dialettica, ossia un'etica inquadrabile alla luce del prospettivismo storico che supera, trascendendole, le tragedie individuali per prospettarle in un progetto di più ampio respiro. Svolta documentabile nei celebri saggi della maturità, le *Faust-Studien* e *Der junge Hegel*, quando attraverso Goethe ed Hegel, i due massimi esempi di etica dialettica, Lukács scopre il valore del prospettivismo storico, prendendo definitivamente le distanze dall'eredità neokantiana e dall'estetismo intrinseco alle sue prese di posizione giovanili.

Per quanto concerne il secondo nucleo, il dibattito riguarda i punti cardine attorno a cui ruota tutta la polemica su *Storia e coscienza di classe*: la critica alla dialettica engelsiana alla natura ed il concetto di coscienza imputata.

In un'annotazione di *Storia e coscienza di classe*, Lukács aveva stabilito che il metodo dialettico doveva essere limitato alla conoscenza della realtà storico-sociale, in quanto nella conoscenza della natura non sono presenti le determinazioni decisive della dialettica, l'interazione tra soggetto ed oggetto, l'unità di teoria e prassi, la modificazione storica del sostrato categoriale come base della loro modificazione del pensiero. Deborin e Rudas interpretano queste ed analoghe affermazioni di Lukács nel senso di una negazione della dialettica *nella* natura, come se la natura procedesse secondo leggi che *nulla* hanno a che fare con la storia umana. Di qui le accuse di *dualismo* rivolte contro Lukács, anche se Lukács parlava esplicitamente di una differenza fondamentale nella *conoscenza* e non nell'*oggetto* e si fosse semplicemente limitato a dire che la dialettica assume nella storia e nella natura due forme diverse.

Il secondo motivo di polemica è la teoria della coscienza imputata: con questa espressione Lukács definisce il livello di coscienza che il proletariato può oggettivamente raggiungere in un dato momento storico, ma che non sempre di fatto raggiunge. E' compito e responsabilità dell'avanguardia fare in modo che la classe si elevi quanto pi possibile a livello di coscienza storicamente raggiungibile. Rudas in particolare criticherà questa tesi, argomentando che essa sostituisce alla coscienza di classe re-

ale (ossia empiricamente, statisticamente data) una costruzione astratta e mitologica cui non corrisponde nulla di concreto, senza comprendere che la mediazione tra la coscienza di classe data e quella possibile non è operata hegelianamente, come egli scriveva in maniera sarcastica, dalla Signora Storia, bensì dal partito rivoluzionario. E' questo il vero nodo della controversia che non venne compreso dai critici di *Storia e coscienza di classe* e che rese ancor più amara e grottesca la sentenza che si abbattè su Lukács e che venne, invece, contestualizzata pienamente nel '68 in Italia.

La situazione odierna non è, nella sostanza, mutata, il Lukács della maturità, in particolare quello legato all'esperienza de *La distruzione della ragione*, è stato di fatto dimenticato se non addirittura rimosso.

L'assunzione di un modello di storia hegelianeggiante e di razionalità 'forte' in controtendenza con le prese di posizione giovanili, quando Lukács, prendendo lo spunto dai romanzi di Boris Savinkov, si trova a difendere con estremo rigore una forma di *Gesinnungsethik* radicale, in polemica contro coloro che vogliono sovrapporre ad essa una 'mitica' dimensione storica che non risolverebbe nessuno dei problemi che si pongono alla coscienza individuale, è stata drasticamente e in maniera semplificatoria liquidata come una comprensione acritica allo *status quo*.

La rilettura dell'irrazionalismo filosofico, pur nel suo estremismo e nei suoi limiti, rimane tuttora una denuncia imprescindibile in un momento storico in cui la voce della filosofia sembra essere assente dal dibattito sulla contemporaneità.

La distruzione della ragione continua ad essere un'opera di straordinaria attualità per la coerenza rivendicata sulla commensurabilità compiuta tra opzioni teoriche e comportamenti pratico-politici, una coerenza, purtroppo, oggi troppo spesso disattesa.

Nota all'edizione italiana

Dalla prima apparizione della Distruzione della ragione *la seconda edizione tedesca è praticamente esaurita. Il libro è apparso nel frattempo in ungherese, spagnolo (nel Messico), in francese e giapponese. Questa crescente diffusione non significa affatto che sia stato accolto senza contrasti. Anzi, si potrebbe dire che esso è stato attaccato dalle parti piú diverse con la stessa violenza e con gli stessi mezzi « critici ». Purtroppo i nostri dogmatici, come per molti altri rispetti, cosí anche in rapporto alla valutazione della realtà, sono in netta contraddizione con la celebre affermazione di Lenin: « La storia, e in particolare la storia della rivoluzione, è sempre stata piú ricca, piú varia, piú multilaterale, piú viva, piú " astuta ", che non se la rappresentino i migliori partiti, le avanguardie piú consapevoli delle classi piú avanzate ». In perfetta antitesi a questa affermazione, la realtà viene, dai dogmatici, meccanicamente semplificata e privata della sua ricca e stimolante complessità. Cosí bisogna intendere anche il dogma semplificatore di Zdanov, che stabilisce come unico contrasto della storia della filosofia il contrasto materialismo-idealismo. E va da sé che i settari prendono grande scandalo del fatto che io ho violato questo dogma. Analogamente mi è accaduto per il mio discorso tenuto nel 1956 (apparso anche da Feltrinelli sotto il titolo* La lotta fra progresso e reazione nella cultura d'oggi*). Esso è stato ripetutamente attaccato e insultato, perché ho osato affermare che all'interno del contrasto storico fondamentale di capitalismo e socialismo i diversi periodi storici fanno emergere via via un altro anello come quello che si tratta di afferrare immediatamente. Cosí oggi, per esempio, il*

problema della guerra e della pace. Per lo stesso motivo La distruzione della ragione è *stata nettamente respinta dai dogmatici. Che cosa superflua, rompersi la testa sulla storia dell'irrazionalismo, quando si tratta esclusivamente del problema di materialismo e idealismo! Si trascura completamente il fatto che il problema dell'irrazionalismo, che appare ancora cosí « innocuo » in Schelling, si potenzia sempre piú nel corso della storia, per diventare infine lo strumento infernale del fascismo. E da questo punto di vista dogmatico-settario la conclusione del mio libro, il movimento per la pace come insurrezione di milioni di uomini per la difesa della ragione nella realtà storica, deve apparire necessariamente come « idealismo ». Tutto ciò doveva essere messo da parte dal dogmatismo settario, che promuove oggettivamente la guerra fredda, e si è cercato – falsificando grossolanamente le citazioni – di provare il carattere « revisionistico » del libro. Va da sé che esso poteva trovare altrettanto pochi consensi nell'ambito dei nonconformisti ligi alla restaurazione. Anche i mezzi polemici sono stati molto simili. Perfino un critico di vaglia come Adorno non si è vergognato di scrivere che Freud vi era presentato semplicemente come nazista, laddove ogni vero lettore può facilmente constatare che Freud, conforme alle intenzioni del libro, non vi è nemmeno trattato; il suo nome appare solo alcune volte in contesti di storia della letteratura e nel corso dell'analisi di altri autori.*

Queste reazioni non sono affatto casuali. È chiaro che l'esposizione veritiera di una linea filosofica centrale dell'evoluzione passata, che si spinge fin nel presente, non può non essere altrettanto incomoda al dogmatismo settario come al nonconformismo della restaurazione. Poiché entrambi – ciascuno a suo modo – promuovono la guerra fredda, sono entrambi – ciascuno a suo modo – ugualmente interessati alla falsificazione del passato e del presente che ne deriva.

Dove non si tratta soltanto dei tentativi aperti e celati di determinate correnti borghesi di riabilitare Hitler e l'hitlerismo, di utilizzare per il presente i « momenti legittimi » in lui e nei suoi predecessori, ma soprattutto della valutazione delle varie nuove forme d'irrazionalismo che sono sorte dopo la seconda guerra mondiale.

lo le ho trattate nel poscritto in forma cursoria e quindi necessariamente pubblicistica. Purtroppo la mia occupazione attuale, il compimento della mia Estetica, *non mi consente di sviluppare queste osservazioni in forma piú estesa e arrivando fino ad oggi. Ma anche nella loro esecuzione sommaria esse mostrano chiaramente le tendenze fondamentali. Mostrano, per esempio, che il neopositivismo oggi cosí influente, che ha inficiato a tratti, purtroppo, anche il pensiero di molti marxisti, è anch'esso un epifenomeno dell'irrazionalismo.*

Le osservazioni che precedono hanno carattere constatativo, e non sono affatto recriminazioni. A mia gioia e soddisfazione cinquant'anni di attività scientifica mi dimostrano che nell'azione dei miei scritti suole intervenire sempre il contrario di ciò che Lessing lamentava in Klopstock: « Vorremmo essere meno esaltati e letti con piú diligenza ». Il fatto della lettura non può essere negato neppure dai miei avversari piú accaniti. Cosí, per quanto li riguarda, posso chiudere tranquillamente con le parole del Virgilio dantesco: « Non ragioniam di lor, ma guarda e passa ».

Budapest, ottobre 1959.

La distruzione della ragione

Volume primo

Prefazione L'irrazionalismo come fenomeno internazionale nel periodo dell'imperialismo

Questo libro non pretende affatto di essere una storia della filosofia reazionaria o addirittura un trattato sul suo sviluppo. L'autore sa bene che l'irrazionalismo, di cui viene qui presentato l'affermarsi e l'estendersi a indirizzo dominante della filosofia borghese, è solo una delle tendenze importanti nella filosofia reazionaria borghese. Benché non vi sia praticamente filosofia reazionaria che non celi un determinato elemento irrazionalistico, il campo della filosofia reazionaria borghese è molto piú ampio di quanto non sia quello della filosofia irrazionalistica, nel senso proprio e rigoroso del termine.

Ma neppure questa limitazione basta a circoscrivere il nostro compito. Anche in quest'ambito piú ristretto, non si tratta di fare una storia vasta e particolareggiata dell'irrazionalismo, che aspiri alla completezza, bensí di tracciare la linea principale del suo sviluppo, di analizzare le tappe e i rappresentanti piú importanti e piú tipici. Questa linea principale va presentata come la risposta piú significativa e grave di conseguenze data dalla reazione ai grandi problemi degli ultimi centocinquanta anni.

La storia della filosofia, alla stessa maniera della storia dell'arte e della storia della letteratura, non è mai, come pensano i suoi storici borghesi, semplice storia di idee filosofiche o magari di personalità. I problemi e i modi di risolverli vengono stabiliti per la filosofia dallo sviluppo delle forze produttive, dall'evoluzione sociale, dallo svolgersi delle lotte di classe. Le linee fondamentali e decisive di una qualsiasi filosofia non possono essere scoperte se non in base alla conoscenza di queste primarie forze motrici. Se si fa il tentativo

di porre e di spiegare il nesso dei problemi filosofici in base a un cosiddetto sviluppo immanente della filosofia, si ha necessariamente un travisamento idealistico dei nessi piú importanti, anche se gli storici possiedono la necessaria cultura e hanno la buona intenzione di essere oggettivi. È evidente che l'indirizzo denominato delle « scienze dello spirito » rappresenta rispetto a questo punto di vista non un progresso, ma un regresso: l'impostazione ideologica deformante rimane, ed è soltanto piú confusa, piú deformante in senso idealistico. Basti confrontare Dilthey e la sua scuola con la storiografia filosofica degli hegeliani, per esempio con Erdmann.

Da ciò non consegue, come pensano i volgarizzatori, che vengano trascurati i problemi puramente filosofici. Anzi, solo in questo nesso può risultar chiara la differenza fra le questioni importanti, dotate di un significato permanente, e le divergenze professorali fatte di sfumature. Proprio la via che conduce dalla vita sociale alla vita sociale conferisce ai pensieri filosofici la loro vera portata, determina la loro profondità anche nel senso strettamente filosofico. A questo riguardo è del tutto secondaria la questione, in che misura i singoli pensatori siano consapevoli di questa loro posizione, di questa loro funzione storico-sociale. Anche in filosofia si giudicano non le opinioni, ma le azioni, cioè l'espressione obbiettiva del pensiero, la sua efficacia storicamente necessaria. In questo senso ogni pensatore è responsabile di fronte alla storia del contenuto obbiettivo del suo filosofare.

Il nostro argomento è pertanto la via della Germania ad Hitler nel campo della filosofia. Occorre mostrare cioè in che modo questo processo reale si rispecchia nella filosofia, in che modo proposizioni filosofiche, in quanto riflessi nel pensiero dello svolgimento reale che condusse la Germania a Hitler, contribuirono ad accelerare questo processo. Il fatto di limitarci cosí ad esporre questa parte eminentemente astratta dell'evoluzione non implica affatto una sopravvalutazione dell'importanza della filosofia nell'agitata totalità dello svolgimento reale. Crediamo tuttavia non inutile aggiungere

che la sottovalutazione dell'elemento filosofico sarebbe almeno altrettanto pericolosa quanto poco conforme alla realtà.

Questi punti di vista determinano il modo di trattare la materia. Di capitale importanza per la scelta degli argomenti sono anzitutto la genesi e la funzione sociali. Il nostro compito è di smascherare tutte le posizioni di pensiero che hanno preparato la *Weltanschauung* nazionalsocialista, per quanto lontane possano essere dall'hitlerismo e per quanto poco possano aver avuto, soggettivamente, intenzioni di tal genere. Una delle tesi fondamentali di questo libro è che non c'è nessuna *Weltanschauung* « innocente ». Non c'è sotto nessun rapporto; ma specialmente in rapporto al nostro problema; e questo proprio in senso filosofico: l'assumere posizione a favore della ragione oppure contro di essa decide al tempo stesso dell'essenza di una filosofia come filosofia, della sua funzione nello sviluppo sociale. Questo già per il fatto che la ragione stessa non può essere qualcosa di neutrale che se ne stia, senza prender partito, al di sopra dell'evoluzione sociale, ma rispecchia sempre, e conduce al concetto, la razionalità concreta (o l'irrazionalità) di una situazione sociale, di una direzione di sviluppo; e con ciò la favorisce o la ostacola. Ma questa determinatezza sociale dei contenuti e delle forme della ragione non implica affatto un relativismo storico. Nonostante la determinatezza storico-sociale di questi contenuti e di queste forme, la progressività di ogni situazione o tendenza di sviluppo sono alcunché di obbiettivo che opera indipendentemente dalla coscienza umana. Ora, che questa realtà, la quale si muove in avanti, venga concepita come ragione o come irrazionalità, e venga di conseguenza approvata o ripudiata, in quanto considerata come quella o come questa, è ciò che appunto costituisce un elemento essenziale e decisivo della posizione di partito e della lotta di classe in filosofia.

È di somma importanza scoprire questa genesi e questa funzione. Ma in se stesso non è ancora affatto sufficiente. L'obbiettività del progresso è bensí sufficiente a stigmatizzare giustamente come reazionaria una singola manifestazione o corrente. Ma una vera critica marxista-leninista della filosofia reazionaria non si può fermare a

questo punto. Deve invece mostrare concretamente nello stesso materiale filosofico, e come conseguenze obbiettivamente e filosoficamente necessarie di tali posizioni, la falsità del pensiero, il travisamento delle questioni fondamentali della filosofia, la distruzione dei suoi risultati ecc. La critica immanente è perciò un legittimo, anzi un indispensabile elemento per esporre e smascherare le tendenze reazionarie in filosofia. Anche i classici del marxismo l'hanno continuamente usata, cosí Engels nell'*Anti-Dühring*, cosí Lenin nello scritto sull'empiriocriticismo. Il rifiuto della critica immanente come elemento di una esposizione complessiva che comprenda al tempo stesso la genesi e la funzione sociali, la caratteristica di classe, lo smascheramento sociale ecc., deve condurre di necessità a una specie di settarismo filosofico, a considerare le cose come se tutto ciò che risulta chiaro a un marxista-leninista consapevole fosse evidente senza dimostrazione anche per i suoi lettori. Ciò che Lenin ha detto dell'atteggiamento politico dei marxisti: « Ma l'importante è proprio il *non* considerare superato *per la classe*, superato *per le masse* ciò che è superato per noi », vale anche perfettamente per l'esposizione marxista della filosofia. L'opposizione delle diverse ideologie borghesi ai risultati del materialismo dialettico e storico è il naturale fondamento della nostra esposizione, della nostra critica. Ma anche la dimostrazione obbiettiva e filosofica dell'incoerenza e contraddittorietà interna delle singole filosofie è indispensabile se si vuol mettere davvero in concreta evidenza il loro carattere reazionario.

Questa generale verità è particolarmente valida per la storia dell'irrazionalismo moderno. Esso invero, come il nostro libro prende a dimostrare, è sorto ed ha operato in continua lotta col materialismo e col metodo dialettico. Anche in questa polemica filosofica si rispecchia la lotta di classe. Infatti, non è certo un caso che l'ultima e piú evoluta forma di dialettica idealistica si sia sviluppata in relazione con la Rivoluzione francese e specialmente con le conseguenze sociali di essa. Il carattere storico di questa dialettica, i cui grandi precursori furono Vico e Herder, trova un'espressione metodologicamente cosciente e logicamente elaborata soltanto dopo la Rivolu-

zione francese, anzitutto nella dialettica hegeliana. Si tratta qui della necessità di difendere storicamente e di meglio definire il concetto di progresso pervenendo a una concezione di gran lunga superiore a quella dell'illuminismo. (I motivi che hanno promosso questa dialettica idealistica non si esauriscono naturalmente in questo: mi limito a ricordare le nuove tendenze delle scienze della natura che Engels scopre nel *Feuerbach*). Il primo periodo importante dell'irrazionalismo moderno sorge perciò in opposizione al concetto idealistico e storico-dialettico di progresso; la via che va da Schelling a Kierkegaard è al tempo stesso la via che conduce da una reazione feudale contro la Rivoluzione francese alla ostilità borghese verso il progresso.

Con la battaglia combattuta dal proletariato parigino nel giugno del 1848 e specialmente con la Comune di Parigi la situazione cambia in modo radicale: d'ora innanzi la *Weltanschauung* del proletariato, il materialismo dialettico e storico, sarà l'avversario la cui natura essenziale determinerà l'ulteriore svolgimento dell'irrazionalismo. Questo nuovo periodo ha in Nietzsche il suo primo e piú importante rappresentante. Entrambe le tappe dell'irrazionalismo combattono contro il piú alto concetto filosofico di progresso del loro tempo. Anche dal punto di vista puramente filosofico, però, risulta esserci una differenza qualitativa a seconda che l'avversario è una dialettica idealistico-borghese oppure la dialettica materialistica, la *Weltanschauung* proletaria, il socialismo. Nel primo stadio è ancora possibile una critica relativamente giustificata, che mostri i difetti e i limiti reali della dialettica idealistica. Nel secondo stadio vediamo invece che i filosofi borghesi sono già privi della capacità e della volontà di studiare davvero l'avversario, di fare il tentativo di controbatterlo in modo serio. Ciò avviene già in Nietzsche; e quanto piú chiaramente appare il nuovo avversario, particolarmente a partire dalla grande Rivoluzione dell'ottobre 1917, tanto piú basso diventa il livello della volontà e della capacità di combattere con le armi leali del pensiero contro l'avversario reale e ben noto; tanto piú decisamente intervengono la distorsione, la calunnia e la demagogia a

prendere il posto dell'onesta polemica scientifica. Anche in questo si vedono chiaramente i riflessi dell'acuirsi della lotta di classe. L'affermazione fatta da Marx dopo la rivoluzione del 1848: « Les capacités de la bourgeoisie s'en vont », appare confermata nei successivi momenti in modo sempre piú evidente. E ciò non solo nella polemica centrale testè menzionata, ma anche in tutta la costruzione e nella complessiva elaborazione delle singole filosofie irrazionalistiche. Il veleno apologetico si diffonde dalla questione centrale alla periferia: arbitrio, contraddittorietà, infondatezza dei principi, argomentazioni sofistiche ecc. caratterizzano sempre piú le filosofie irrazionalistiche che compaiono piú tardi. L'abbassarsi del livello filosofico è quindi un tratto essenziale nello sviluppo dell'irrazionalismo. Nella *Weltanschauung* nazionalsocialista questa tendenza si rivela nel modo piú tangibile e piú evidente.

Nonostante questo, però, va messa in evidenza l'unità di sviluppo dell'irrazionalismo. Infatti la semplice constatazione dell'abbassarsi del livello filosofico non basta affatto a caratterizzare la storia dell'irrazionalismo. Constatazioni del genere furono fatte ripetutamente nella pretesa lotta della borghesia contro Hitler. Il loro scopo, però, era molto spesso uno scopo controrivoluzionario, anzi perfino un'apologia dello stesso fascismo: sacrificare Hitler e Rosenberg per salvare ideologicamente « l'essenza », cioè la forma piú reazionaria del capitalismo monopolistico tedesco e l'avvenire di un nuovo e aggressivo imperialismo della Germania. Il ripiegamento dal « basso livello » di Hitler ai « grandi pensatori » Spengler, Heidegger o Nietzsche, è quindi, dal punto di vista filosofico, come dal punto di vista politico, una ritirata strategica, uno sganciamento dal nemico incalzante per riordinare le file della reazione, per riattizzare, in circostanze piú favorevoli, un'offensiva metodologicamente « migliorata » dell'estrema reazione.

Di fronte a queste tendenze, i cui inizi risalgono molto indietro, si devono mettere in evidenza due cose. In primo luogo, l'abbassarsi del livello filosofico è un fenomeno necessariamente condizionato dalla società. Non già il minor valore della personalità filosofica di

Rosenberg rispetto, per esempio, a Nietzsche, è l'elemento decisivo. Al contrario, proprio per il suo minor valore morale e intellettuale Rosenberg è diventato il teorico adatto del nazionalsocialismo. E nel caso che il suddetto ripiegamento su Nietzsche o Spengler desse di nuovo luogo a un'offensiva filosofica, il suo protagonista, per una storica necessità, dovrebbe rappresentare un livello filosofico ancora più basso di quello di Rosenberg: e ciò del tutto indipendentemente dalle sue capacità personali, dalla sua cultura ecc. Infatti il livello filosofico di un ideologo è in definitiva determinato dalla sua capacità di approfondire le questioni del suo tempo e di sollevarle alla massima altezza dell'astrazione filosofica, dalla misura in cui il punto di vista della classe sociale sul cui terreno egli poggia permette di andare – in tali questioni – fino in fondo e fino alle estreme conseguenze. (Non si dimentichi che il *cogito* di Descartes o il *Deus sive natura* di Spinoza furono alla loro epoca formulazioni e soluzioni estremamente attuali e ardite posizioni di parte). Il « geniale » arbitrio e la superficialità di Nietzsche nella loro inferiorità rispetto alla filosofia classica sono altrettanto condizionati dalla situazione sociale, come la sua superiorità rispetto alle molto più frivole e vane costruzioni di Spengler o addirittura alla vuota demagogia di Rosenberg. Quando si porta il giudizio dell'irrazionalismo moderno sul piano astrattamente isolato delle differenze di livello spirituale, si vuole evitare di considerare l'essenza e gli effetti politico-sociali delle sue conseguenze ultime. A parte il carattere politico di tutti i tentativi del genere, bisogna anche sottolineare energicamente la loro – del resto inseparabile – inutilità, proprio in senso filosofico. (In che modo ciò si sia concretamente verificato nel dopoguerra, sarà da noi trattato quando verremo alle conclusioni).

Questa constatazione è strettamente legata alla nostra seconda osservazione. Cercheremo di dimostrare in questo libro che in nessuna delle sue fasi lo sviluppo dell'irrazionalismo manifesta un carattere essenzialmente « immanente », come se da un certo modo di porre e di risolvere i problemi scaturissero altri problemi e altre soluzioni per impulso dell'interna dialettica del pensiero filosofico in movi-

mento. Vogliamo al contrario mostrare che le diverse fasi dell'irrazionalismo sono nate come risposte reazionarie ai problemi della lotta di classe. Il contenuto, la forma, il metodo, il tono della sua reazione al progresso della società vengono quindi determinati non da una dialettica di tal genere ad esso intrinseca e peculiare, bensí invece dall'avversario, dalle condizioni di lotta che vengono imposte alla borghesia reazionaria. A ciò bisogna attenersi come a un principio fondamentale dello sviluppo dell'irrazionalismo.

Questo però non significa che l'irrazionalismo – entro la cornice sociale cosí determinata – non mostri un'unità ideale. Anzi, proprio da questo suo carattere deriva che i problemi di contenuto e di metodo da esso sollevati sono saldamente connessi e rivelano una sorprendente (e stretta) unità. La svalutazione dell'intelletto e della ragione, l'esaltazione acritica dell'intuizione, l'aristocratica gnoseologia, il ripudio del progresso storico-sociale, la creazione di miti ecc. sono motivi che ritroviamo praticamente in ogni pensatore irrazionalista. La reazione filosofica dei rappresentanti dei residui feudali e della borghesia al progresso sociale può, in determinate circostanze e da parte di singoli rappresentanti di quest'indirizzo particolarmente dotati, ricevere una forma brillante e ricca di spirito; ma il contenuto filosofico presente nell'intero sviluppo è estremamente monotono e insufficiente. E siccome, secondo quanto abbiamo mostrato, il campo intellettuale della polemica, la possibilità di accogliere nel sistema di pensiero almeno certi riflessi (per quanto deformati) della realtà, si restringe continuamente con necessità sociale, è inevitabile che si abbassi il livello filosofico mentre rimangono invariati determinati motivi decisivi di pensiero. L'attenersi a queste costanti determinazioni di pensiero rispecchia l'unità dei fondamenti sociali reazionari dell'irrazionalismo, per quanti cambiamenti qualitativi possano e debbano essere accertati anche nello svolgimento che va da Schelling fino a Hitler. Lo sfociare della filosofia irrazionalistica tedesca nell'hitlerismo è perciò una necessità solo in quanto le concrete lotte di classe – certo non senza l'aiuto di questo sviluppo ideologico – hanno prodotto questo risultato. Dal punto di vista dello

sviluppo dell'irrazionalismo, i risultati di queste lotte di classe sono perciò dati di fatto invariabili, che vengono ad avere un corrispondente riflesso filosofico, ai quali l'irrazionalismo reagisce in un modo o nell'altro, ma comunque, considerati da questo punto di vista, dati di fatto invariabili. Con ciò naturalmente non si vuol dire che essi, sotto l'aspetto storico-obbiettivo, siano stati delle necessità fatali.

Se si vuol intendere rettamente lo sviluppo della filosofia irrazionalistica tedesca, è necessario tener fermi nella loro connessione i seguenti elementi: la dipendenza dello sviluppo dell'irrazionalismo dalle decisive lotte di classe in Germania e nel mondo intero, ciò che implica naturalmente il rifiuto di uno sviluppo « immanente »; il carattere unitario dei contenuti e dei metodi mentre si restringe continuamente il campo per un vero sviluppo filosofico, ciò che necessariamente favorisce il rafforzamento delle tendenze apologetiche e demagogiche; infine, come conseguenza, il necessario, continuo e rapido abbassarsi del livello filosofico. Solo cosí diventa comprensibile come si sia avuta con Hitler la volgarizzazione demagogica di tutti i motivi di pensiero della decisa reazione filosofica, il coronamento ideologico e politico dello sviluppo dell'irrazionalismo.

L'intento di elaborare in modo chiaro questi motivi e tendenze dello sviluppo dell'irrazionalismo in Germania, determina il modo di esposizione del nostro lavoro. Perciò non può trattarsi d'altro che di mettere nella giusta luce mediante un'analisi approfondita i punti essenziali; e non già di fare una storia particolareggiata dell'irrazionalismo o magari della filosofia reazionaria in generale con la pretesa di trattare o anche soltanto enumerare tutte le forme e le tendenze. Coscientemente si rinuncia quindi alla completezza. Quando, per esempio, si tratta dell'irrazionalismo romantico del principio del secolo XIX, le sue determinazioni piú importanti vengono indicate nel principale rappresentante di quest'indirizzo, in Schelling; Friedrich Schlegel, Baader, Görres ecc. vengono appena o non vengono affatto menzionati; manca anche una trattazione di Schleiermacher, le cui tendenze specifiche acquistano un ampio significato reazionario solo con Kierkegaard; manca l'irrazionalismo del secondo pe-

riodo di Fichte, che solo nella scuola di Rickert, e particolarmente in Lask, ebbe un'efficacia, del resto episodica per lo svolgimento generale. Mancano Weisse e Fichte junior, ecc. ecc. Cosí, nel periodo imperialistico, Husserl viene a trovarsi in secondo piano, giacché le tendenze irrazionalistiche, presenti fin da principio nel suo metodo filosofico, diventano realmente esplicite solo per opera di Scheler e particolarmente di Heidegger; cosí, accanto a Spengler, passano nello sfondo Leopold Ziegler e Keyserling; accanto a Klages, Theodor Lessing; e cosí pure, accanto a Heidegger, Jaspers ecc.

A questo si aggiunge che, siccome noi consideriamo l'irrazionalismo come la corrente principale della filosofia reazionaria dei secoli XIX e XX, importanti e influenti pensatori decisamente reazionari, in cui l'irrazionalismo non rappresenta il centro del loro mondo di pensiero, del pari non sono trattati. Ciò avviene per l'eclettico Eduard von Hartmann accanto al deciso irrazionalista Nietzsche; cosí, sempre in rapporto a Nietzsche, per il Lagarde, e inoltre, nell'epoca dell'immediata preparazione del fascismo tedesco, per Moeller van den Bruck ecc. ecc. Speriamo, limitando in tal modo l'argomento, di rendere piú chiara la linea principale dello svolgimento. Gli storici futuri della filosofia tedesca, ci auguriamo, perfezioneranno e completeranno variamente la linea generale qui presentata della filosofia reazionaria in Germania.

L'intento che ci proponiamo e l'argomento fanno poi sí che la corrente che va da Schelling a Hitler non possa presentare nella nostra esposizione il carattere unitario che ha avuto nella realtà sociale. I capitoli II, III e IV cercano di mettere in chiaro questo sviluppo nel campo della filosofia irrazionalistica in senso stretto. Il programma sopra menzionato: la linea di sviluppo da Schelling a Hitler, trova qui la sua trattazione. Con questo però non si può ancora considerare assolto il nostro compito. In primo luogo siamo tenuti anche a mostrare, almeno in un esempio importante, come l'irrazionalismo, in quanto principale tendenza reazionaria dell'epoca, abbia potuto assoggettare l'intera filosofia borghese. Ciò viene diffusamente esposto nel capitolo V a proposito del neohegeli-

suo imperialistico; ai precursori piú importanti si accenna solo brevemente. In secondo luogo, il capitolo VI presenta lo stesso sviluppo, che è già stato analizzato filosoficamente, nel campo della sociologia tedesca. Crediamo che la chiarezza e la perspicuità del nesso complessivo abbiano soltanto da guadagnare se un elemento cosí importante viene trattato a parte e non già disperso e risolto nella filosofia. Finalmente, in terzo luogo, nel capitolo VII, sono presentati parimenti a parte i precursori storici della teoria razzista. L'importanza centrale che un mediocre eclettico come H. St. Chamberlain acquistò nel fascismo tedesco può essere posta solo cosí nella giusta luce: fu lui ad operare la « sintesi » dell'irrazionalismo filosofico del periodo imperialistico, e cioè della filosofia della vita, con la teoria razzista e coi risultati del darwinismo sociale. Diventò cosí il precursore immediato di Hitler e di Rosenberg, il « classico » del nazionalsocialismo. È chiaro che la trattazione riassuntiva dell'età hitleriana può acquistare il suo vero valore proprio in questo nesso, dove naturalmente debbono essere sempre tenuti presenti i risultati del IV e del VI capitolo. Come è ovvio, questo sistema di esposizione presenta qualche inconveniente; Simmel, per esempio, è un importante sociologo e tuttavia viene analizzato essenzialmente allorché si tratta della « filosofia della vita » dell'imperialismo; fra Rickert e Max Weber, fra Dilthey e Freyer, fra Heidegger e C. Schmitt ecc. sussistono intimi nessi: essi tuttavia debbono essere per forza trattati separatamente. Questi sono inconvenienti inevitabili, a cui si deve accennare fin d'ora. Speriamo però che la chiarezza della linea principale compensi gli elementi negativi.

La nostra opera non può quasi fondarsi su lavori storici precedenti. Una storia marxista della filosofia non esiste ancora, e le esposizioni borghesi sono del tutto inutilizzabili dal punto di vista della nostra problematica. Questo naturalmente non è un caso. Gli storici borghesi della filosofia tedesca ignorano o sminuiscono la parte sostenuta da Marx e dal marxismo. Essi non sono quindi in grado, né di fronte alla grande crisi della filosofia tedesca degli anni '30 e '40, né di fronte alla successiva fase di decadenza, di prendere giusta-

mente posizione, anche solo in modo approssimativo, anche solo in rapporto ai dati di fatto. Secondo gli hegeliani la filosofia tedesca si è conclusa con Hegel; secondo i neokantiani ha raggiunto il punto culminante in Kant, e la confusione creata dai suoi successori poteva essere ricondotta all'ordine solo mediante un ritorno a lui. Eduard von Hartmann cerca di effettuare una « sintesi » fra Hegel e l'irrazionalismo (dell'ultimo Schelling e di Schopenhauer) ecc. In ogni caso, per gli storici borghesi, la crisi decisiva della filosofia tedesca, la dissoluzione dell'hegelismo, è estranea alla storia della filosofia. Gli storici della filosofia del periodo imperialistico, essenzialmente sulla base di un'accettazione dell'irrazionalismo, creano da un lato un'armonia fra Hegel e il romanticismo, dall'altro lato un'armonia fra Kant e Hegel; per cui tutte le importanti lotte di tendenza sono in teoria eliminate e viene tracciata un'unica linea di sviluppo senza problemi e senza contraddizioni che conduce all'irrazionalismo – senz'altro accettato – del periodo imperialistico. L'unico storico marxista, Franz Mehring, molto benemerito in altri campi, da un lato conosce troppo poco la filosofia classica tedesca, ad eccezione di Kant, dall'altro non coglie abbastanza i caratteri specifici del periodo imperialistico per poter servir da guida nelle nostre questioni.

L'unico libro recente in cui venga almeno compiuto lo sforzo di approfondire i problemi dello sviluppo filosofico in Germania è l'opera – ricca di cognizioni – di K. Löwith: *Da Hegel a Nietzsche*. Ivi vien compiuto per la prima volta, nella storiografia filosofica borghese tedesca, il tentativo di inserire organicamente nello svolgimento la dissoluzione dell'hegelismo e la filosofia del giovane Marx. Ma già dal fatto che Löwith fa culminare questo svolgimento in Nietzsche, e certo non nel senso di smascherarne le tendenze, appare chiaramente che egli non vede i problemi reali del periodo trattato e quando si imbatte in essi li pone decisamente alla rovescia. Poiché egli scorge la direzione principale semplicemente in un allontanamento da Hegel, i suoi critici di destra e di sinistra, e, in particolare, Kierkegaard e Marx, vengono a trovarsi per lui sullo stesso piano: il loro contrasto in tutte le questioni appare come semplice diversità di

temi in un indirizzo fondamentale essenzialmente uniforme. Si comprende facilmente come con un orientamento di questo genere Löwith veda fra gli hegeliani del periodo della dissoluzione (Ruge, Bauer), Feuerbach e Marx solo diversità di sfumature in una tendenza unica, non già opposizioni qualitative. Siccome il suo libro occupa una posizione quasi unica nella recente storiografia filosofica borghese per quanto riguarda la conoscenza della materia, ne riportiamo un passo abbastanza lungo, di decisiva importanza, affinché il lettore stesso possa giudicare come questo metodo conduca alla parificazione di Marx e Kierkegaard, e quindi a conseguenze simili a quelle che sono state tratte da alcuni prefascisti di « sinistra » (per esempio da H. Fischer in: *Marx und Nietzsche als Entdecker und Kritiker der Dekadenz* [*M. e N. come scopritori e critici della decadenza*]). Dice Löwith:

Poco prima della rivoluzione del 1848, Marx e Kierkegaard espressero la loro volontà di una nuova decisione, e le loro parole conservano valore anche oggi: Marx lo fece nel *Manifesto dei comunisti* (1847) e Kierkegaard in un *Proclama letterario* (1846). Il *Manifesto* si chiude con l'incitamento: « Proletari di tutti i paesi, unitevi! »; il *Proclama*, con l'esortazione a ciascuno di adoprarsi per la propria salvezza, mentre la profezia sull'avvenire del mondo è sopportabile tutt'al più come uno scherzo. Ma, considerato storicamente, questo contrasto caratterizza due aspetti di una comune distruzione del mondo borghese-*cristiano*. Per la rivoluzione contro il mondo borghese-*capitalistico*, Marx si è appoggiato sulla massa del proletariato; mentre Kierkegaard, nella sua lotta contro il mondo borghese-*cristiano*, ha riposto ogni sua speranza nell'individuo. Con ciò si accorda il fatto che per Marx la società borghese è una società di « individui isolati », in cui l'uomo è estraneo al suo « essere generico », e che per Kierkegaard la cristianità si riduce a un cristianesimo volgarizzato per la folla, in cui nessuno si presenta come successore di Cristo. Poiché però Hegel ha mediato nell'essenza questi contrasti esistenti, cioè la società borghese con lo Stato e lo Stato con il cristianesimo, le prese di posizione sia di Marx quanto di Kierkegaard tendono a mettere in rilievo la distinzione e il contrasto insiti in quelle mediazioni. Marx si volge contro l'estraniarsi da sé che il capitalismo rappresenta per l'uomo; Kierkegaard contro l'estraniarsi da sé che la cristianità rappresenta per il cristiano[1].

[1] K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche* cit., trad. Colli, Torino 1959², pp. 250 sg. [*N. d. T.*].

Anche questa dunque è una notte in cui tutte le vacche sono nere. La storiografia marxista non può certo servirsi di siffatti lavori preliminari per venir a capo di quest'argomento.

Infine bisogna porre ancora la questione perché, tranne poche interpolazioni, come Kierkegaard e Gobineau, la nostra esposizione si sia limitata all'irrazionalismo *tedesco*. Cercheremo di tratteggiare nel primo capitolo le particolari condizioni che hanno fatto della Germania un terreno singolarmente adatto per l'irrazionalismo. Ma ciò non cambia nulla al fatto che l'irrazionalismo è un fenomeno internazionale, tanto nella sua lotta contro il concetto borghese di progresso quanto nella lotta contro quello del socialismo. Non vi è dubbio che in entrambi i periodi sono sorti nei diversi paesi importanti rappresentanti della reazione sociale e politica. Cosí, durante la Rivoluzione francese, in Inghilterra si ebbe Burke, come piú tardi in Francia ci furono De Bonald, De Maistre e altri. Certo costoro combattono l'ideologia della Rivoluzione francese senza elaborare a tal fine un nuovo specifico metodo filosofico, come è avvenuto in Germania. Non mancano, in verità, anche tentativi del genere; si pensi, per esempio, a Maine de Biran. Ma è indubitabile che anche questi fu ben lontano dal produrre durevoli effetti internazionali come Schelling o Schopenhauer e dall'elaborare in modo cosí netto e definito i principî del nuovo irrazionalismo. Ciò è a sua volta in rapporto col fatto che Maine de Biran, in contrasto col deciso reazionarismo dei romantici tedeschi, fu un ideologo del *juste milieu*. La fioritura dell'irrazionalismo nel periodo imperialistico fa apparire con particolare evidenza la funzione di guida della Germania in questo campo. Naturalmente si allude qui in primo luogo a Nietzsche, che, per il contenuto e per il metodo, diventò il modello della reazione irrazionalistica dagli USA fino alla Russia zarista, e il cui influsso non poté né può esser paragonato nemmeno lontanamente a quello di nessun altro teorico della reazione. Anche in seguito, Spengler rimane un modello internazionale per le concezioni irrazionalistiche nella filosofia della storia fino a Toynbee; Heidegger è il modello per l'esistenzialismo francese, esercita già da tempo un'azione

decisiva su Ortega y Gasset, influisce in modo profondo e pericoloso sul pensiero borghese in America ecc.

Le cause determinanti di questa diversità potrebbero naturalmente essere stabilite soltanto sulla base della storia concreta dei singoli paesi. Solo una considerazione storica di questo genere metterebbe in chiaro le tendenze che ricevettero in Germania la loro forma « classica », spinta fino alle estreme conseguenze, mentre in altri paesi rimasero a mezza strada. Vi è naturalmente il caso Mussolini con le sue fonti filosofiche: James, Pareto, Sorel e Bergson; ma anche qui l'azione internazionale non è certo cosí forte, in estensione e in profondità, come già nel periodo preparatorio del fascismo tedesco e tanto piú sotto Hitler. Cosí possiamo osservare ovunque la comparsa di tutti i motivi dell'irrazionalismo; in questo senso esso è realmente un fenomeno internazionale, specie nel periodo imperialistico. Ma solo in casi estremamente rari, isolati ed episodici, accade che se ne traggano tutte le conseguenze, e che l'irrazionalismo diventi un indirizzo universalmente dominante come in Germania; in questo senso sussiste l'egemonia dell'evoluzione tedesca. (Della situazione attuale parleremo nella conclusione).

Questa tendenza può essere osservata già anteriormente alla prima guerra mondiale. Come in Germania, in quasi tutti i paesi che occupano posizioni preminenti nel periodo imperialistico l'irrazionalismo raggiunge forme altamente sviluppate. Ciò avviene col pragmatismo nei paesi anglosassoni; con Boutroux, Bergson ecc. in Francia; con Croce in Italia. Queste forme, pur nella loro affinità quanto ai fondamenti ultimi del pensiero, presentano una diversità estremamente varia, che è determinata in ciascun paese principalmente dal carattere, dall'intensità e dall'asprezza della lotta di classe, e poi anche dalla tradizione filosofica ricevuta e dalle posizioni di pensiero con cui direttamente si polemizza. Nella nostra minuta analisi delle singole tappe dello sviluppo filosofico in Germania, esse sono dedotte, come già si è fatto presente, dalle concrete circostanze storiche. Se non si scoprono questi reali fondamenti storico-sociali, non è possibile alcuna analisi scientifica. Questo vale naturalmente anche

per le considerazioni seguenti, che non hanno perciò mai la pretesa di essere anche soltanto lo schizzo di una trattazione scientifica di dottrine filosofiche o di indirizzi. Esse semplicemente interpretano alcuni tratti generalissimi come sorti dalla comune natura dell'economia imperialistica, sia pure nel diverso grado di sviluppo dei singoli paesi, nell'ineguale sviluppo dell'imperialismo, che, nonostante questa comune natura dei fondamenti, provoca al tempo stesso diversità concrete.

Qui naturalmente possiamo illustrare questa nostra concezione solo in alcuni esempi rapidamente abbozzati. I bisogni ideologici affini, determinati come tali dall'economia imperialistica, provocano, in circostanze sociali concretamente diverse, varietà molto diverse d'irrazionalismo, che anzi, considerate superficialmente, possono sembrare opposte. Si pensi ad esempio a Croce rispetto a W. James e al pragmatismo. Entrambi, per quanto concerne i predecessori filosofici immediati, sono in lotta contro determinate tradizioni hegeliane. Il fatto che ciò sia possibile nell'età dell'imperialismo rispecchia una differenza fra lo sviluppo filosofico della Germania e quello degli altri paesi occidentali. Per la Germania la rivoluzione del 1848 porta a compimento la dissoluzione dell'hegelismo; l'irrazionalista Schopenhauer diventa il filosofo-guida della Germania post-rivoluzionaria, del periodo che prepara la fondazione dell'impero per opera di Bismarck. Invece, nei paesi anglosassoni e in Italia, la filosofia hegeliana sostiene anche in questo periodo una parte molto importante, anzi accresce perfino la sua influenza. Ciò dipende dal fatto che ivi il concetto borghese di progresso non si è ancora venuto a trovare in aperta crisi come in Germania; la crisi vi rimane ancora latente e nascosta; il concetto di progresso, conforme ai risultati del 1848, è semplicemente attenuato e annacquato in senso liberale. Dal punto di vista filosofico, ne deriva che la dialettica hegeliana perde completamente il suo carattere di « algebra della rivoluzione » (Herzen), che Hegel viene sempre piú avvicinato a Kant e al kantismo. Un hegelismo di questa fatta può essere quindi, specialmente nei paesi anglosassoni, un fenomeno parallelo alla sociologia avanzante, che predica

del pari un evoluzionismo liberale, come anzitutto quello di Herbert Spencer. Osserviamo qui soltanto di passaggio che nei residui dell'hegelismo tedesco ha luogo un processo analogo di ritorno a Kant, solo che esso, nel generale regresso di tutto l'indirizzo, non sostiene una parte importante come in Occidente. Basta accennare all'evoluzione di Rosenkranz e di Vischer; quest'ultimo svolge una funzione di pioniere nei confronti della filosofia dell'imperialismo in quanto il suo volgersi a Kant include già l'interpretazione irrazionalistica del medesimo.

Croce non è affatto immediatamente sotto l'influsso di Vischer, ma i suoi rapporti con Hegel (e con Vico, da lui « scoperto » e fatto conoscere) procedono su di una linea analoga tendente all'irrazionalismo. Egli è quindi molto vicino al tardo hegelismo tedesco del periodo imperialistico, solo con l'importante differenza che questo concepisce la filosofia hegeliana che pretende di rinnovare come un'ideologia comune destinata a unificare tutta la reazione (compreso il nazionalsocialismo), mentre Croce resta fermo ad un liberalismo, certo molto reazionario, del periodo imperialistico, e rifiuta filosoficamente il fascismo. (L'altro principale hegeliano italiano, Gentile, diventa peraltro, ad un certo momento, il teorico del « periodo di consolidamento » del fascismo). Quando Croce distingue « ciò che è vivo » e « ciò che è morto » in Hegel, intende con quello un moderato irrazionalismo liberale, con questo la dialettica e l'obbiettività. Entrambe le tendenze hanno come intento principale la lotta contro il marxismo. In questa è di decisiva importanza, dal punto di vista filosofico, la radicale soggettivizzazione della storia, la radicale eliminazione delle leggi storiche. « Una legge storica, un concetto storico – dice Croce – sono una vera *contradictio in adiecto* ». In un altro punto afferma che la storia è sempre storia contemporanea. Qui non solo va notata la stretta affinità con l'indirizzo tedesco di Windelband e di Rickert, con l'incipiente irrazionalizzazione della storia, ma anche la maniera in cui Croce dissolve un problema dialettico reale, costituito dal fatto che la conoscenza del presente (del più alto grado raggiunto in un processo di sviluppo)

offre la chiave per la conoscenza dei meno evoluti gradi del passato, in un soggettivismo irrazionalistico. La storia diventa arte, e, naturalmente arte nel senso di Croce, in cui una perfezione concepita in senso puramente formalistico si unisce all'intuizione, unico preteso organo della produttività e della ricettività adeguata. La ragione è esclusa da tutti i campi dell'attività sociale dell'uomo, ad eccezione di un campo – subordinato nel sistema – della prassi economica, e di un campo, del pari subordinato nell'ambito del sistema, e concepito come indipendente dalla realtà vera e propria, riservato alla logica e alle scienze della natura. (Anche qui è visibile il parallelismo con Windelband e Rickert). In una parola: Croce crea un « sistema » d'irrazionalismo per l'uso borghese e decadente del parassitismo dell'età imperialistica. Per la reazione estremista questo irrazionalismo non è piú sufficiente già anteriormente alla prima guerra mondiale: si pensi all'opposizione di destra contro Croce da parte di Papini ecc. Ma è degno di nota come, a differenza di ciò che avviene in Germania, questo irrazionalismo liberal-reazionario di Croce abbia potuto mantenersi ancora oggi come una delle principali ideologie d'Italia.

Per la sua essenza filosofica il pragmatismo, di cui esamineremo qui brevemente soltanto il maggiore rappresentante, W. James, è di gran lunga piú radicale in senso irrazionalistico, senza per questo andare molto al di là di Croce nelle conclusioni. Ma il pubblico a cui James deve offrire un succedaneo irrazionalistico della filosofia è completamente diverso. Certo, se si considera l'ambiente filosofico, i predecessori diretti a cui James si ricollega in maniera polemica, la situazione sembra mostrare certe somiglianze. In entrambi i casi, infatti, si tratta di cosiddetti hegeliani, che in realtà sono degli idealisti soggettivi palesi o camuffati, dei kantiani. L'atteggiamento di fronte a questi predecessori è però nei due pensatori del tutto opposto. Mentre Croce pretende di continuare le tradizioni hegeliane (e vichiane) dell'Italia, convertendole di fatto in un irrazionalismo, James invece si trova in lotta aperta con queste tradizioni dei paesi anglosassoni.

Questa polemica aperta denota un'affinità profonda con lo svolgimento europeo. Come Mach e Avenarius volgono i loro attacchi principali contro il vecchio idealismo mentre in realtà combattono con vera decisione soltanto il materialismo filosofico, cosí fa anche James. Egli è vicino ad essi anche per il fatto che questa unione della lotta reale contro il materialismo e dei finti attacchi contro l'idealismo assume un atteggiamento come se questa « nuova » filosofia s'innalzasse finalmente al di sopra della falsa opposizione di materialismo e idealismo, come se con essa fosse stata scoperta una terza via nella filosofia. Questa affinità riguarda tutte le questioni essenziali della filosofia, e deve quindi costituire la base della valutazione del pragmatismo. Ma le differenze, proprio dal nostro punto di vista, sono almeno altrettanto importanti. Anzitutto perché l'irrazionalismo che nella dottrina di Mach è contenuto in modo implicito e si afferma nettamente solo poco per volta, in James appare già in modo esplicito e pienamente dispiegato. Ciò si esprime già nel fatto che Mach ed Avenarius cercano anzitutto una motivazione gnoseologica delle scienze esatte della natura e vogliono far credere di essere perfettamente neutrali nelle questioni relative alla visione della vita; James invece esordisce proprio con la pretesa di saper risolvere immediatamente, con l'aiuto della sua nuova filosofia, le questioni relative alla visione della vita. Egli si rivolge subito, non già a cerchie relativamente ristrette di dotti, ma cerca di appagare i bisogni ideologici della vita quotidiana, dell'uomo medio. Apparentemente è solo una differenza terminologica se i seguaci di Mach pongono l'« economia del pensiero » come criterio gnoseologico della verità, mentre James pone come equivalenti verità e utilità (per un individuo qualsiasi). Da un lato James estende a tutta la vita la validità della teoria gnoseologica di Mach e le conferisce un deciso accento di filosofia della vita, d'altro lato le dà un significato piú generale che va oltre la tecnica dell'« economia di pensiero ».

Anche qui è chiaramente visibile l'atteggiamento fondamentale dell'irrazionalismo di fronte alla dialettica. Una tesi fondamentale del materialismo dialettico è che la prassi rappresenta il criterio

della verità teoretica. L'esattezza o l'inesattezza del rispecchiamento teoretico della realtà oggettiva esistente indipendentemente dalla nostra coscienza, o meglio il grado della nostra approssimazione ad essa, si dimostra solo nella prassi, mediante la prassi. James, che vede chiaramente i limiti, l'inettitudine dell'idealismo metafisico, che accenna piú volte a questi limiti (osservando per esempio che l'idealismo concepisce il mondo come « perfetto e compiuto dall'eternità », mentre [redacted] pragmatismo cerca di coglierlo nel divenire), elimina tanto dalla teoria che dalla prassi ogni rapporto con la realtà oggettiva, convertendo cosí la dialettica in un irrazionalismo soggettivo. James lo ammette anche apertamente, cercando di appagare cosí i bisogni ideologici del *man in the street* americano. Nella vita d'affari quotidiana si è costretti, pena il fallimento, a osservare bene la realtà (senza curarsi del fatto che la sua verità oggettiva, la sua indipendenza dalla coscienza è negata dal punto di vista gnoseologico), in tutti gli altri campi domina invece illimitato l'arbitrio irrazionalistico. Dice James: « Il mondo pratico degli affari è a sua volta in gran parte razionale agli occhi del politico, del militare, dell'uomo dominato dallo spirito degli affari... ma è irrazionale per il temperamento morale e artistico ».

Appare qui con chiarezza un'importante funzione dell'irrazionalismo: uno dei suoi compiti sociali piú importanti per la borghesia reazionaria è propriamente quello di offrire agli uomini un *confort* sul terreno della visione della vita, l'illusione di una perfetta libertà, l'illusione dell'indipendenza personale, della superiorità morale e intellettuale, mentre il loro comportamento li ricollega continuamente, nelle loro azioni reali, alla borghesia reazionaria, e li mette incondizionatamente al suo servizio. In successive analisi dettagliate potremo vedere come questo *confort* stia alla base anche del piú « sublime » ascetismo della filosofia irrazionalistica, come, per esempio, in Schopenhauer o in Kierkegaard. James esprime questo pensiero con l'ingenuo cinismo dell'uomo d'affari americano vittorioso e cosciente di sé; egli soddisfa i bisogni ideologici del tipo Babbitt. Anche questi, come Sinclair Lewis mostra egregiamente, vuole ve-

dere assicurato il suo diritto a un'intuizione eminentemente personale, anche lui esperimenta nella pratica che verità e utilità sono concetti equivalenti nella condotta di vita di un vero americano. La consapevolezza e il cinismo di James si trovano naturalmente ad un livello di pensiero un po' piú alto di quello del Babbitt di Sinclair Lewis. James, per esempio, rifiuta l'idealismo, ma non dimentica di mostrare verso di esso una pragmatistica reverenza in quanto esso è utile alla vita di tutti i giorni e aumenta il *confort* filosofico. Dice James dell'assoluto dell'idealismo: « Garantisce vacanze morali. È ciò che fa anche ogni intuizione religiosa ». Questo *confort* sarebbe però intellettualmente poco efficace se non contenesse un netto rifiuto del materialismo, una pretesa confutazione della visione della vita scientificamente fondata. James si adatta cinicamente a questo compito. Coerente al pragmatismo, non adduce un solo argomento obbiettivo contro il materialismo; fa notare soltanto che esso come principio d'interpretazione dell'universo non è affatto « piú utile » della fede in Dio. « Se noi – egli dichiara – chiamiamo la causa del mondo materia, non togliamo ad esso alcuna delle sue parti costitutive, e non accresciamo la sua ricchezza se chiamiamo la sua causa Dio... Dio, se esiste, ha fatto tanto quanto possono fare gli atomi ed è benemerito quanto gli atomi e non di piú ». In tal modo Babbitt può credere tranquillamente in Dio, nel Dio di qualsiasi religione o setta senza urtare contro le esigenze che la scienza presenta a un *up to date gentleman*.

In James il concetto di creazione di miti non appare mai con quella chiarezza di contenuto che si trova, per esempio, in Nietzsche, che nella gnoseologia e nella sua etica presenta molti tratti pragmatistici; ma egli fornisce una giustificazione gnoseologica e perfino un imperativo morale affinché ogni Babbitt, in tutti i campi della vita, crei o accolga per suo uso personale quei miti che gli sembrano propriamente utili; il pragmatismo gli dà a tal fine la necessaria buona coscienza intellettuale. Esso quindi, proprio nella sua vuotezza e superficialità, era il magazzino di visioni della vita che occorreva all'America d'anteguerra con le sue prospettive d'illimitata prosperità e sicurezza.

È facile capire che, nella misura in cui il pragmatismo divenne operante in altri paesi, in condizioni di una piú aspra e piú evoluta lotta di classe, i suoi elementi puramente impliciti abbiano dovuto diventare rapidamente espliciti. Ciò si verifica in modo quanto mai chiaro in Bergson. Con ciò naturalmente non si vuole affatto sostenere un influsso diretto del pragmatismo su Bergson; si tratta invece anche qui di tendenze parallele; e questo parallelismo viene sottolineato, anche sotto l'aspetto soggettivo, dalla reciproca stima di James e di Bergson. Gli elementi comuni ad entrambi sono il ripudio della realtà oggettiva e della sua conoscibilità razionale, la riduzione della conoscenza a semplice utilità tecnica, l'appello a un'apprensione intuitiva della vera realtà dichiarata essenzialmente irrazionale. Tuttavia, in queste fondamentali tendenze comuni, appaiono non trascurabili differenze di accento e di proporzioni, le cui cause vanno ricercate nella diversità d'ambiente sociale in cui quelle hanno agito, e conformemente nella diversità delle tradizioni di pensiero a cui si ricollegano accogliendole o avversandole. Bergson, da un lato, svolge il moderno agnosticismo in modo molto piú ardito e piú deciso di James risolvendolo in una dichiarata produzione di miti; d'altro lato, almeno nel periodo della decisiva influenza internazionale, la sua filosofia è diretta molto di piú alla critica delle concezioni delle scienze della natura, alla distruzione del loro diritto di esprimere verità obbiettive, alla sostituzione filosofica delle scienze della natura con miti biologici, che non ai problemi della vita sociale. Solo molto tardi esce il suo libro sull'etica e sulla religione, che fu ben lungi dall'avere una risonanza cosí vasta come i precedenti miti biologici. L'intuizione bergsoniana si volge verso l'esterno in quanto tendenza a distruggere l'obbiettività e la verità della conoscenza scientifica; si volge verso l'interno in quanto introspezione dell'individuo parassitario dell'età imperialistica, isolato e staccato dalla vita sociale. (Non è un semplice caso che le maggiori conseguenze della dottrina bergsoniana si manifestino in Proust).

Qui è tangibile il contrasto non solo con James, ma specialmente coi contemporanei e ammiratori di Bergson in Germania. L'« intui-

zione geniale » di Dilthey, l'intuizione di Simmel e di Gundolf, la « contemplazione delle essenze » di Scheler ecc., sono orientate fin da principio in senso sociale, per non parlare di Nietzsche e di Spengler; l'allontanamento dalla razionalità e dall'obbiettività appare qui subito e direttamente una decisa presa di posizione contro il progresso sociale. Ciò avviene in Bergson solo in modo indiretto, e per quanto fortemente la sua ultima opera etico-religiosa sia orientata in senso reazionario e mistico, essa resta di gran lunga indietro, su questa via, all'irrazionalismo tedesco del tempo in cui è apparsa. Questo non significa naturalmente che l'influenza di Bergson non operi in questa direzione anche in Francia: diremo subito qualcosa di più particolareggiato a proposito di Sorel. Ma anche altrove, dall'adesione di Péguy alla reazione cattolica fino agli inizi dell'attuale agente ideologico di De Gaulle, R. Aron, questa azione è ovunque riconoscibile.

L'attacco principale di Bergson è tuttavia rivolto contro l'obbiettività e la scientificità della conoscenza data dalle scienze della natura. L'astratta e brusca contrapposizione della razionalità e dell'intuizione irrazionalistica raggiunge in lui – sul terreno gnoseologico – il suo punto culminante nell'imperialismo prebellico. Ciò che in Mach era una questione puramente gnoseologica, ciò che in James dava luogo a una generale fondazione di miti individuali e soggettivi, si manifesta in Bergson come organica visione mitico-irrazionale dell'universo, che al quadro dato dalle scienze della natura, di cui Bergson respinge la pretesa di conoscere obbiettivamente la realtà non meno recisamente di quanto avevano fatto Mach o James e a cui riconosce, alla stessa guisa di costoro, solo un'utilità tecnica, contrappone un quadro metafisico ricco di colore e di movimento: all'inerte, morto, rigido mondo spaziale, un mondo del movimento, della vita, del tempo, della durata. Ciò che in Mach era semplicemente un appello agnostico all'immediatezza soggettiva della percezione dà luogo in Bergson a una visione dell'universo fondata sull'intuizione radicalmente irrazionalistica.

Anche qui si riconosce facilmente il carattere fondamentale del-

l'irrazionalismo moderno. Al fallimento della mentalità metafisico-meccanicistica di fronte alla dialettica del reale, alla causa della crisi generale delle scienze della natura nel periodo imperialistico, Bergson non contrappone la conoscenza del movimento dialettico reale e delle sue leggi; ciò può esser fatto soltanto dal materialismo dialettico. Al contrario, l'opera di Bergson consiste nell'escogitare una immagine dell'universo che dietro la seducente apparenza di una viva mobilità restaura proprio la statica conservatrice e reazionaria. Per illustrare questa situazione consideriamo un problema-chiave: Bergson combatte il meccanicistico e morto evoluzionismo di Spencer, ma insieme nega l'ereditarietà dei caratteri acquisiti in biologia. Cosí, proprio nella questione in cui era diventata necessaria e possibile una revisione in senso dialettico della dottrina darwiniana (Mičurin e i mičuriniani hanno sviluppato questo problema sulla base del materialismo dialettico), Bergson prende posizione contro il vero evoluzionismo. La sua filosofia pertanto s'inserisce anzitutto in quel movimento internazionale volto a distruggere l'obbiettività delle scienze della natura, che, iniziato da Mach e da Avenarius, ebbe nel periodo imperialistico rappresentanti molto importanti anche in Francia; basta ricordare Poincaré e Duhem.

Il significato filosofico di queste tendenze è particolarmente notevole in Francia, dove le tradizioni dell'illuminismo (e con esse quelle del materialismo e dell'ateismo) sono molto piú profondamente radicate che in Germania. Ma come già si è mostrato, Bergson, nella creazione di miti decisamente irrazionalistici, va molto al di là di questo indirizzo; egli rivolge i suoi attacchi da un punto di vista filosofico contro l'obbiettività e la razionalità, contro il predominio della ragione (che è del pari un'antica tradizione francese) e si batte per una visione irrazionalistica dell'universo. Egli offre cosí ai critici di destra, ai critici di parte reazionaria della vita capitalistica, operanti già da decenni, una base filosofica e l'illusione di un accordo coi risultati piú recenti delle scienze della natura. Mentre la maggior parte dei teorici reazionari che si erano avuti fino allora in Francia conducevano per lo piú i loro attacchi in nome della monarchia e del-

l'ultramontanismo, limitando così la loro efficacia a quegli ambienti che erano già decisamente reazionari, la filosofia bergsoniana si rivolge anche a quella intellettualità che era insoddisfatta dell'evoluzione capitalisticamente corrotta della Terza Repubblica, e che cominciava a cercare la propria strada anche verso sinistra nella direzione del socialismo. Come ogni notevole filosofo della vita di stampo irrazionalistico, Bergson « approfondisce » questo problema giungendo alla conclusione che si tratta di un'universale opposizione filosofica del morto e del vivente, mentre questi ambienti, senza bisogno di esplicite indicazioni da parte di Bergson, capirono facilmente che con il concetto di morto si doveva intendere la democrazia capitalistica e che la loro opposizione contro di questa trovava una base filosofica in Bergson. (Cercheremo di illustrare, a proposito di Sorel, come ciò si attui concretamente).

Sotto questo aspetto Bergson esercita in Francia, all'epoca della crisi, verso la fine del secolo XIX e il principio del XX (affare Dreyfus ecc.), un'influenza simile a quella avuta in Germania da Nietzsche all'epoca dell'abolizione delle leggi contro il socialismo. La differenza sta ancora in questo, che la nietzschiana filosofia irrazionalistica della vita fu un chiaro appello all'attività imperialistica antidemocratica e antisocialista, mentre questi intenti non furono apertamente espressi in Bergson, ma proclamati solo in forma generale e filosofica e perfino velati di neutralismo. Questa apparente neutralità di Bergson non solo è fatta per confondere e trarre in errore un'intellettualità che attraversa una crisi ideologica, ma la confonde e trae in errore proprio in senso reazionario. (Questa azione di Bergson può essere studiata particolarmente bene nello sviluppo di Péguy). Il resistente comunista G. Politzer, assassinato dai fascisti di Hitler, caratterizza molto bene la natura reazionaria dell'astrattezza bergsoniana osservando:

Fondersi con la vita universale, vibrare con la vita universale significa rimanere freddi e indifferenti nei riguardi della vita: le genuine emozioni sono sommerse nel tutto della sensibilità universale. Un *pogrom* si svolge nella durata come una rivoluzione: mentre si cerca di cogliere i momenti della durata nel loro colo-

rito individuale, mentre si ammira la dinamica della confusione dei suoi momenti, si dimentica precisamente che da una parte si ha a che fare con un *pogrom* e dall'altra con una rivoluzione.

Qui si vede chiaramente che cosa unisce il piú notevole rappresentante dell'irrazionalismo dell'Europa occidentale con la figura centrale di questo indirizzo in Germania, cioè con Nietzsche, e al tempo stesso quanto il primo rimane necessariamente indietro rispetto al secondo – in conseguenza della diversità di sviluppo dei due paesi – per concretezza e decisione nella costruzione della visione reazionaria e irrazionalistica del mondo.

Questa differenza appare anche in rapporto alle tradizioni filosofiche. Mentre in Germania già lo Schelling dell'ultimo periodo rivolge i suoi attacchi contro il razionalismo creato da Descartes, attacchi che in seguito, come vedremo a suo luogo, raggiunsero ai tempi di Hitler la forma estrema del ripudio di tutte le filosofie progressive borghesi e dell'esaltazione di tutte le tendenze reazionarie, Bergson e il bergsonismo si mantengono sulla linea di una nuova interpretazione, per lo piú non polemica, dei filosofi del progresso. È vero che Bergson critica i positivisti e anche Kant, è vero che si ricollega a certi mistici francesi come Madame Guyon, ma per lui e per i suoi seguaci non si può parlare di ripudio delle grandi tradizioni francesi. Ciò non accade neppure nel corso dell'evoluzione successiva: J. Wahl, che è molto vicino all'esistenzialismo, cerca ancora di salvare l'interno rapporto di Bergson con Descartes in quanto stabilisce un parallelo bergsoniano al *cogito*: *Je dure donc je suis.* Si tratta qui di un esatto parallelo a quei tedeschi che cercano d'interpretare come irrazionalisti i filosofi del passato, come Simmel per Kant e Dilthey per Hegel. Questo limite non è stato superato in Francia neppure dagli esistenzialisti; anche costoro mettono in evidenza la loro « ortodossia » cartesiana.

L'aver determinato fino a che punto Bergson proceda nell'attuazione dell'irrazionalismo non vuol dire certo che in Francia non si sia avuta una reazione ideologica militante. Tutto il periodo imperialistico ne è pieno (si pensi a Bourget, a Barrès, a Maurras ecc.).

Senonché ivi l'irrazionalismo *filosofico* è ben lungi dall'avere il netto predominio che acquista in Germania. Nella *sociologia*, invece, l'attacco apertamente reazionario è ancora piú aspro che nei paesi tedeschi. Il ritardato sviluppo capitalistico della Germania, il compiersi dell'unità germanica nella forma bismarckiana voluta dai reazionari e dai *Junker*, hanno addirittura come conseguenza che la sociologia, come scienza tipica del periodo apologetico della borghesia, si può affermare soltanto con difficoltà, dopo aver vinto gli ostacoli frapposti dall'ideologia dei residui feudali. Mostreremo a suo luogo come la sociologia tedesca, nella sua critica della democrazia, abbia variamente elaborato i risultati dell'Occidente adattandoli alle qualità specificamente tedesche.

Naturalmente non possiamo trattare qui neppure in modo sommario la sociologia occidentale. Essa perfeziona ciò che i fondatori di questa nuova scienza borghese avevano inventato: la rigorosa separazione dei fenomeni sociali dalla loro base economica, il rinvio dei problemi economici a un'altra scienza del tutto distinta dalla sociologia. Già con ciò si raggiunge un fine apologetico. Privare la sociologia della sua base economica significa privarla anche della sua base storica: le determinazioni della società capitalistica, presentate in modo confuso e apologetico, possono essere ormai considerate categorie eterne della socialità in generale. E che siffatta metodologia persegua lo scopo di dimostrare direttamente o indirettamente l'impossibilità del socialismo e di ogni rivoluzione, non ha del pari bisogno di commento. Degli innumerevoli temi della sociologia occidentale ne mettiamo qui in evidenza due particolarmente importanti per l'evoluzione filosofica. Nasce dunque una scienza particolare, la « psicologia delle masse ». Il suo principale rappresentante, Le Bon, contrappone, per dirla in breve, la psicologia della massa, considerata come semplice istinto e barbarie, alla razionalità, alla civiltà del pensiero del singolo. Perciò, quanto maggiore influenza acquistano le masse sulla vita pubblica, e tanto piú devono sembrare minacciati i risultati dell'evoluzione culturale dell'umanità. A questo appello alla difesa contro la democrazia e il socialismo, lanciato in nome della

scienza, risponde un altro eminente sociologo del periodo imperialistico, Pareto, con un canto consolatorio in nome della stessa sociologia. Se (sempre per dirla in breve) la storia di tutte le trasformazioni sociali è soltanto la sostituzione di una vecchia *élite* con una nuova, i fondamenti *eterni* della società capitalistica sono salvi dal punto di vista sociologico, e non si può nemmeno parlare di un tipo fondamentalmente nuovo di società, della società socialista. Il tedesco R. Michels, un futuro seguace di Mussolini, applicò questi principî anche al movimento operaio e sfruttò il fatto del sorgere di una burocrazia operaia nelle condizioni dell'imperialismo, condizioni delle quali egli naturalmente non parla, per far apparire l'imborghesimento di ogni movimento operaio come conforme alle leggi della sociologia.

Una posizione particolare nella filosofia e nella sociologia occidentali è quella di G. Sorel. Lenin lo definí una volta molto opportunamente « il noto confusionario ». In lui infatti si mescolano premesse e conclusioni che sono fra loro in nettissima contraddizione. Nelle sue convinzioni filosofiche Sorel è un pensatore puramente borghese, un tipico intellettuale piccolo-borghese. Dal punto di vista economico come da quello filosofico egli accetta la revisione del marxismo compiuta da Bernstein. Insieme a Bernstein rifiuta la dialettica interna dello sviluppo economico, in particolare del capitalismo, come processo che conduce necessariamente alla rivoluzione proletaria; conformemente a ciò, seguendo ancora Bernstein, respinge anche la dialettica come metodo filosofico. Questa viene da lui sostituita col pragmatismo di James e anzitutto con l'intuizione bergsoniana. Dalla sociologia borghese del suo tempo egli assume l'idea dell'irrazionalità del movimento delle masse, come pure la concezione delle *élites* di Pareto. Considera il progresso come una tipica illusione borghese, facendo generalmente proprie a questo riguardo le argomentazioni degli ideologi della reazione.

Da queste reazionarie premesse idealistico-borghesi, con un salto mortale filosofico veramente irrazionalistico, Sorel sviluppa una teoria della « pura » rivoluzione proletaria, il mito dello sciopero gene-

tale, il mito dell'impiego della violenza da parte del proletariato. È questa la figura tipica del ribellismo piccolo-borghese: Sorel odia e disprezza la cultura della borghesia, ma non in un sol punto concreto si sa liberare dall'influsso di essa, che determina tutto il suo pensiero. Se quindi il suo odio e il suo disprezzo si sforzano di esprimersi, il risultato non può essere che un salto nell'ignoto completo, nel puro nulla. Ciò che Sorel chiama proletario non è nient'altro che un'astratta negazione di tutto l'elemento borghese, senza alcun contenuto concreto. Infatti, non appena egli comincia a pensare, pensa in contenuti borghesi, in forme borghesi. L'intuizione bergsoniana, l'irrazionalismo della *durée réelle* acquistano qui l'accento di un'utopia della completa disperazione. Proprio nella concezione del mito soreliano si esprime chiaramente questa astratta povertà di contenuto; Sorel, anzi, respinge fin da principio ogni specie di politica, ed è del tutto indifferente di fronte ai fini e ai mezzi reali e concreti dei singoli scioperi: l'intuizione irrazionalistica, il vuoto mito da essa creato, è completamente staccato dalla vera realtà sociale, non è che un estatico salto nel nulla.

Ma proprio in questo consiste il motivo del fascino che Sorel esercitò su di una determinata parte dell'intellettualità nel periodo imperialistico; proprio perciò tale irrazionalismo può esasperare in senso passionale il malcontento verso la società capitalistica distogliendolo da ogni effettiva lotta contro di essa. Anche se le tendenze monarchiche furono un semplice episodio in Sorel, un significato più che episodico ha il fatto che egli nella grande crisi rivoluzionaria scoppiata alla fine della prima guerra mondiale si poté accendere d'entusiasmo al tempo stesso per Lenin, per Mussolini e per Ebert. La mancanza d'indirizzo che Politzer rimprovera a Bergson si manifesta formalmente in Sorel come attività passionale, ma senza poter cessare di essere mancanza d'indirizzo. Ed è certo più che un semplice caso il fatto che la così vuota teoria soreliana del mito sia diventata, almeno in certi momenti, importante per Mussolini. In tal modo, naturalmente, la confusione spontaneamente irrazionalistica di Sorel si converte in una cosciente demagogia. Ma questa trasfor-

mazione si poté compiere – e ciò è l'importante – senza alcun cambiamento essenziale nel contenuto e nel metodo. Il mito di Sorel è così esclusivamente passionale, così privo di contenuto, che si poté risolvere senza sforzo nel mito demagogico del fascismo. Quando Mussolini dice: « Noi abbiamo creato il nostro mito. Il mito è una fede, una passione. Non è necessario che sia una realtà. Esso è reale in quanto è uno stimolo, una fede, in quanto significa coraggio », questo è puro Sorel; la gnoseologia del pragmatismo e l'intuizione bergsoniana sono qui diventate veicolo dell'ideologia del fascismo.

Di un fascismo, è vero, che, con tutti i suoi orrori, non ha mai raggiunto il significato universale di terrore che l'hitlerismo ha avuto per il mondo intero. (È, per esempio, caratteristico che il fascismo di Horthy in Ungheria, che era in stretti rapporti politici col fascismo italiano, abbia tuttavia preso la sua ideologia dalla Germania, allora ancora prefascista). Anche qui, certamente, il nesso ideologico di Mussolini con Bergson e Sorel è molto più debole e formale che non quello fra Hitler e l'irrazionalismo tedesco. Ma se si possono fare tutte queste riserve, già questo solo fatto mette in luce ciò che noi qui e in seguito intendiamo dimostrare: non c'è nessuna presa di posizione filosofica « innocente ». In rapporto alla responsabilità di fronte all'umanità è del tutto irrilevante se l'etica e la filosofia della storia non conducano in Bergson medesimo a conseguenze fasciste, quando dalla sua filosofia Mussolini, senza travisarla, poté svolgere una ideologia del fascismo. Ciò entra così poco in considerazione, come non libera dalla loro responsabilità Spengler o Stefan George, in quanto precursori ideologici di Hitler, il fatto che il « nazionalsocialismo », una volta attuato, non abbia affatto corrisposto al loro gusto personale. Il semplice fatto dei nessi che qui si sono mostrati deve di necessità costituire un *discite moniti* di grande importanza per ogni intellettuale onesto dell'Occidente. Esso prova che la possibilità di una ideologia fascista aggressiva e reazionaria è contenuta obbiettivamente in ogni espressione filosofica dell'irrazionalismo. Quando, dove e come, da tale possibilità, in apparenza innocente, sorga una tremenda realtà fascista, è cosa che non si decide

filosoficamente, né sul terreno della filosofia. Ma la comprensione di questo contesto non dovrebbe attenuare, ma accrescere la responsabilità dei pensatori. Sarebbe un pericoloso ingannar se stessi, una pura ipocrisia, lavarsi le mani per proclamare la propria innocenza e – in nome di Croce o di James – guardare con disdegno lo sviluppo dell'irrazionalismo tedesco.

Concludendo: le nostre considerazioni dovrebbero aver mostrato che, nonostante la connessione spirituale Bergson-Sorel-Mussolini, non resta per nulla diminuita la funzione di guida sostenuta dall'irrazionalismo tedesco. La Germania dei secoli XIX e XX rimane la terra « classica » dell'irrazionalismo, il terreno dove questo si è sviluppato nel modo piú rigoglioso e piú vario e dove perciò può essere studiato nella maniera piú proficua, come Marx prese a fare per il capitalismo in Inghilterra.

Crediamo che questo dato di fatto appartenga ai lati piú ignominiosi della storia tedesca. Appunto per questo deve essere studiato a fondo, affinché i Tedeschi possano venirne a capo in modo radicale e impedire con energia che si perpetui o si rinnovi. Il popolo di Dürer, di Thomas Münzer, di Goethe e di Karl Marx ha tanta grandezza nel suo passato, cosí grandi prospettive per il suo avvenire che non ha motivo di temere di liberarsi senza riguardo di un pericoloso passato e della sua perniciosa e funesta eredità. In questo duplice significato, tedesco e internazionale, questo libro vuole essere un monito, un insegnamento per ogni intellettuale onesto.

Budapest, novembre 1952.

Alcune caratteristiche dello sviluppo storico della Germania

In generale si può dire che il destino, la tragedia del popolo tedesco consiste nel ritardo con cui esso è giunto allo sviluppo borghese moderno. Ma questa affermazione è troppo generica e ha bisogno di essere concretata storicamente. I processi storici infatti sono straordinariamente complicati e pieni di contraddizioni e non si può dire che l'anticipo e il ritardo di per sé presi siano l'uno piú vantaggioso dell'altro. Si dia solo uno sguardo alle rivoluzioni democratico-borghesi: da un lato il popolo inglese e francese hanno acquistato un grande vantaggio sul popolo tedesco, avendo combattuto le loro rivoluzioni democratico-borghesi già nel secolo XVII e alla fine del XVIII; ma d'altro lato il popolo russo, proprio in conseguenza del suo ritardato sviluppo capitalistico, ha potuto convertire la sua rivoluzione democratico-borghese in rivoluzione proletaria, risparmiandosi cosí sofferenze e conflitti che oggi sussistono ancora per il popolo tedesco. Si deve dunque di necessità considerare sempre il concreto e alterno gioco delle tendenze storico-sociali; con questa riserva si troverà tuttavia che per la storia moderna della Germania, quale è stata fino ad oggi, l'elemento decisivo risiede nel ritardato sviluppo del capitalismo, con tutte le sue conseguenze sociali, politiche e ideologiche.

I grandi popoli europei si sono costituiti in nazioni all'inizio dell'età moderna. Hanno formato un'unità nazionale di territorio in luogo dello sminuzzamento feudale; è sorta in essi un'economia nazionale tale da comprendere e unificare l'intera popolazione, una cultura che, nonostante la divisione delle classi, ebbe carattere na-

zionale e unitario. Nello sviluppo della classe borghese, nella sua lotta contro il feudalesimo, sorse ovunque come fase transitoria la monarchia assoluta che fu l'organo onde fu compiuta questa unificazione.

La Germania, proprio in questo periodo di transizione, prese un altro ed opposto cammino. Ciò non significa affatto che essa si sia potuta sottrarre a tutte le necessità di sviluppo del generale progresso capitalistico dell'Europa, che abbia avuto un processo di formazione nazionale tutto particolare, come affermarono gli storici reazionari e dietro di loro gli storici fascisti. Secondo una significativa espressione del giovane Marx, la Germania ha condiviso « le *doglie* di questo sviluppo, senza condividerne i piaceri e il parziale soddisfacimento ». E a questa constatazione aggiunge la profetica affermazione: « La Germania si troverà quindi un giorno al livello della decadenza europea senza essersi mai trovata al livello dell'emancipazione europea ».

Certamente, alla fine del Medioevo e al principio dell'età moderna, si ebbe in Germania un forte progresso minerario, industriale, commerciale, tuttavia molto piú lento che in Inghilterra, in Francia e in Olanda. Engels osserva a questo proposito che un elemento molto sfavorevole per lo sviluppo della Germania fu costituito in quel tempo dal fatto che i diversi territori erano meno fortemente legati da interessi economici che non le regioni dei grandi paesi di civiltà occidentale. Per esempio, gli interessi commerciali della *Hansa* nel mare del Nord e nel Baltico non avevano quasi nessun rapporto con gli interessi delle città commerciali del Sud e del centro della Germania. In tali circostanze, lo spostamento delle vie commerciali che si verificò in seguito alla scoperta dell'America e della via delle Indie, distruggendo il traffico attraverso la Germania, non poté non avere conseguenze particolarmente catastrofiche. Proprio nell'epoca in cui l'Europa occidentale, quantunque le lotte di classe vi fossero combattute sotto forma di lotte religiose, si avviava decisamente verso il capitalismo, verso la fondazione economica e lo sviluppo ideologico della società borghese,

in Germania si mantengono tutti i lati miserabili delle forme di transizione dal Medioevo all'età moderna. Anzi, questa situazione miserabile e stagnante che la nascente reazione vi determina, è ancora aggravata dagli elementi che in Germania derivano dal contenuto sociale di questa transizione: dalla trasformazione dei maggiori dominî feudali in stati assolutistici (assolutismo in formato ridotto, senza il suo aspetto progressivo: cioè l'aiuto dato al nascere e al rafforzarsi della borghesia), dalle forme aggravate di sfruttamento dei contadini, che creano bensí anche in Germania un ceto di vagabondi, un vasto strato di *déracinés*, come nell'accumulazione primitiva dell'Occidente, ma da cui tuttavia – in assenza di ogni manifattura – non può formarsi una plebe pre-proletaria; questi elementi socialmente *déracinés* rimangono proletari pezzenti, materiale umano destinato a produrre mercenari o banditi.

Tutti questi motivi fanno sí che le grandi lotte di classe in Germania all'inizio del secolo XVI abbiano un carattere affatto diverso, e soprattutto conseguenze affatto diverse che in Occidente. Dal punto di vista ideologico questo significa che in Germania il movimento umanistico contribuisce molto meno che in Occidente alla nascita di una coscienza nazionale; anche per lo sviluppo della lingua letteraria nazionale il suo influsso è molto minore. In generale, è caratteristico della situazione della Germania in quel tempo il fatto che la corrente ideologico-religiosa propria della transizione dal Medioevo all'età moderna raggiunga proprio in questo paese la piú forte prevalenza rispetto all'umanesimo laico, e – ciò che è straordinariamente importante – nella sua forma socialmente piú retriva. Infatti, non solo per i marxisti, ma anche per la sociologia borghese, a cominciare da Max Weber e da Troeltsch, è quasi un luogo comune che la nascita della Riforma è strettamente legata al capitalismo. La forma calvinista che essa ebbe in Occidente diventò il vessillo delle prime grandi rivoluzioni borghesi in Olanda e in Inghilterra, diventò l'ideologia dominante del primo periodo dello sviluppo capitalistico, mentre in Germania il luteranesimo, divenuto l'elemento decisivo, trasformò in senso religioso la sottomissione al

piccolo stato assoluto » diede una base spirituale, un sostegno morale all'arretratezza economica, sociale e culturale della Germania.

Questo sviluppo ideologico è naturalmente soltanto il riflesso spirituale di quelle lotte di classe che hanno deciso per secoli l'esistenza e la direzione di sviluppo della Germania: e cioè quelle che raggiunsero il loro punto culminante nella guerra dei contadini del 1525. L'importanza che questa rivoluzione, e soprattutto la sua sconfitta, ebbero per il destino della Germania, illumina da un altro lato quella situazione economica di cui abbiamo parlato. Tutte le grandi rivolte contadine della fine del Medioevo sono movimenti che presentano un duplice aspetto: da un lato sono combattimenti difensivi, azioni di retroguardia del ceto contadino ancora feudale che vorrebbe riconquistare le posizioni dell'« età aurea » di transizione, irreparabilmente perdute sul piano economico in seguito allo scatenamento delle forze produttive del capitalismo; dall'altro lato sono più o meno immaturi scontri d'avanguardia delle future rivoluzioni democratico-borghesi. La particolare situazione della Germania, che è già stata descritta, ha come conseguenza, da un lato, che i due aspetti delle rivolte contadine spiccano, nella guerra tedesca dei contadini, più nettamente che altrove (si pensi, per mettere in evidenza le componenti progressive, al programma di riforma dell'Impero di Wendel Hippler, al movimento plebeo diretto da Thomas Münzer), e, dall'altro, che la sconfitta ebbe conseguenze irreparabili e catastrofiche. La rivoluzione dei contadini voleva attuare ciò di cui l'Impero era incapace: l'unificazione della Germania, l'eliminazione delle tendenze centrifughe feudali-assolutistiche che si rafforzavano sempre più. La sconfitta dei contadini doveva rafforzare proprio queste forze. Al posto del semplice sminuzzamento feudale subentrò un feudalesimo trasformato in senso moderno: i piccoli principi, in quanto vincitori e profittatori delle lotte di classe, perpetuarono la divisione della Germania. In tal modo la Germania, in seguito alla sconfitta della prima grande ondata rivoluzionaria (Riforma e guerra dei contadini), come, per altri motivi, l'Italia, diventò un impotente complesso di piccoli stati

formalmente indipendenti, e quindi oggetto della politica dell'allora nascente mondo capitalistico, cioè delle grandi monarchie assolute. I potenti stati nazionali (Spagna, Francia, Inghilterra), la casa di Absburgo in Austria, grandi potenze che si affermano temporaneamente come la Svezia, e, a partire dal secolo XVIII, anche la Russia degli zar, decidono il destino del popolo tedesco. E poiché la Germania, come oggetto della politica di questi paesi, è al tempo stesso per essi un utile oggetto di sfruttamento, essi hanno cura di perpetuarne lo stato di divisione.

La Germania, diventata campo di battaglia e vittima dei contrastanti interessi delle grandi potenze europee, è rovinata non solo dal punto di vista politico, ma anche dal punto di vista economico e culturale. Questa generale decadenza si manifesta non solo nel generale impoverimento, nella devastazione del paese, nel regresso della produzione tanto agricola che industriale, nella involuzione delle città una volta fiorenti ecc., ma anche nella fisionomia culturale di tutto il popolo tedesco. Questo non prese parte alla grande fioritura economica e culturale dei secoli XVI e XVII; le sue masse, compreso il nascente ceto intellettuale borghese, rimasero molto arretrate rispetto allo sviluppo dei grandi paesi civili. Ciò è dovuto anzitutto a cause materiali. Queste determinano però anche certe caratteristiche ideologiche di tale sviluppo della Germania. In primo luogo la straordinaria meschinità, la ristrettezza di vedute, la mancanza di orizzonti nella vita dei piccoli principati tedeschi a paragone dell'Inghilterra o della Francia. In secondo luogo, e in stretto rapporto con questa situazione, la dipendenza molto piú grande e molto piú evidente dei sudditi dal monarca e dall'apparato burocratico di questo, il campo obbiettivamente molto piú ristretto per una opposizione ideologica o anche soltanto per un atteggiamento critico, rispetto ai paesi occidentali. Si aggiunga il fatto che il luteranesimo (e piú tardi il pietismo ecc.) restringe questo campo anche soggettivamente, converte la sudditanza esteriore in interiore sottomissione, facendo sorgere quella psicologia del suddito che Friedrich Engels chiamò « da servitori » (*bedientenhaft*). Si ha qui,

naturalmente, un rapporto d'interazione reciproca, ma tale da restringere obbiettivamente come soggettivamente questo campo. Perciò i Tedeschi non poterono neppure prender parte ai movimenti borghesi-rivoluzionari che volevano sostituire la forma di governo della monarchia assoluta, non ancora raggiunta per una Germania unitaria, con una forma di Stato superiore e meglio adatta al piú progredito sviluppo del capitalismo. I piccoli stati, la cui esistenza è stata artificiosamente conservata dalle grandi potenze fra loro rivali, possono sussistere solo come mercenari di queste grandi potenze, e possono mantenersi, per imitare esteriormente i loro grandi modelli, solo con lo sfruttamento piú brutale e piú retrivo del popolo lavoratore.

È naturale che in un paese simile non sorga una borghesia ricca, indipendente e potente, e neppure, parallelamente allo sviluppo di essa, un'intellettualità progressiva e rivoluzionaria. Borghesia e piccola borghesia sono economicamente molto piú dipendenti dalle corti di quanto non avvenga nell'Europa occidentale, e si determina perciò in esse un servilismo, una piccolezza, una meschinità e miseria che difficilmente si possono trovare altrove nell'Europa di quel tempo. Col ristagno dello sviluppo economico, in Germania non si formano affatto, o solo in misura trascurabile, quegli strati popolari che sono al di fuori della gerarchia feudale e formano la principale forza progressiva nelle rivoluzioni dell'inizio dell'età moderna. Ancora nella guerra dei contadini, sotto la guida di Thomas Münzer, essi sostennero una parte decisiva; ora essi formano, per quel tanto che esistono, un ceto servile e venale, che decade a sottoproletariato. La rivoluzione borghese della Germania al principio del secolo XVI creò, a dire il vero, la base ideologica per la cultura nazionale con l'unità della lingua letteraria moderna; ma anche questa subisce un'involuzione, si irrigidisce e imbarbarisce nel periodo di questo estremo avvilimento nazionale.

Solo nel secolo XVIII, specialmente nella seconda metà, comincia una ripresa economica della Germania. E ciò avviene parallelamente al rafforzamento economico e culturale della classe borghese.

La borghesia non è però, ancora per molto tempo, abbastanza forte per eliminare gli ostacoli che si oppongono all'unità nazionale, e anche solo per porre seriamente tale questione sul terreno politico. Ma lo stato di arretratezza comincia ad essere universalmente sentito, il sentimento nazionale comincia a destarsi, il desiderio di unità nazionale cresce continuamente, certo però senza che su questa base abbiano potuto sorgere gruppi politici con programmi determinati, anche soltanto come fenomeno locale. Tuttavia, nei piccoli stati feudali-assolutistici, sopravviene sempre piú forte la necessità economica dell'imborghesimento. Si comincia a manifestare quel compromesso di classi fra nobiltà e piccola borghesia, che assicura una funzione di guida alla nobiltà e in cui Engels, ancora dopo il 1840, riconosceva la caratteristica sociale dello *status quo* in Germania. La sua forma è la burocratizzazione, che anche qui, come in tutti gli altri paesi d'Europa, è una forma di trapasso della liquidazione del feudalesimo, della lotta condotta dalla borghesia per impadronirsi del potere statale. Anche questo processo, nella Germania divisa in staterelli per lo piú impotenti, si compie in forme molto misere, e il compromesso fra la nobiltà e la piccola borghesia consiste essenzialmente in questo, che quella occupa i posti piú alti e questa i posti piú bassi dell'amministrazione. Ma nonostante queste forme meschine e arretrate di vita sociale e politica, la borghesia tedesca comincia a prepararsi, almeno dal punto di vista ideologico, alla lotta per il potere. Dopo essere rimasta isolata dalle correnti progressive dell'Occidente, viene ora a contatto con l'illuminismo inglese e francese, lo accoglie e in parte perfino lo svolge in modo indipendente.

In tale situazione la Germania attraversa il periodo della Rivoluzione francese e di Napoleone. I grandi eventi di questo periodo, in cui, sotto l'aspetto politico, il popolo tedesco era ancor sempre l'oggetto delle mire dei gruppi di potenze in lotta, del nascente mondo moderno-borghese in Francia e delle potenze assolutistico-feudali dell'Europa centro-orientale alleate contro di esso e appoggiate dall'Inghilterra, accelerarono straordinariamente lo sviluppo

e la consapevolezza della classe borghese e accesero più che mai il desiderio di unità nazionale. Al tempo stesso le gravi conseguenze politiche dell'interna divisione si manifestano in modo ancora più evidente di prima. Obbiettivamente, in Germania non c'è ancora una politica nazionale unitaria. Una gran parte della più avanzata intellettualità borghese della Germania saluta con entusiasmo la Rivoluzione francese (Kant, Herder, Bürger, Hegel, Hölderlin ecc.). Testimonianze contemporanee, per esempio le note di viaggio di Goethe, mostrano che questo entusiasmo non era affatto limitato agli esponenti universalmente noti della borghesia, ma aveva le sue radici anche in più larghi strati di questa classe. Tuttavia la diffusione del movimento rivoluzionario democratico era impossibile anche nelle più progredite regioni occidentali della Germania. È vero che Magonza si unì alla repubblica francese, ma rimase del tutto isolata, e la sua caduta per opera dell'esercito austro-prussiano non ebbe alcuna eco nel resto della Germania; il capo della sollevazione di Magonza, il noto studioso e umanista Georg Forster, morì esule a Parigi dimenticato e misconosciuto.

Questa lacerazione si ripete in maggior misura nel periodo napoleonico. Napoleone riuscì a trovare nella Germania occidentale e meridionale, e in parte anche nella Germania centrale (Sassonia), fautori e alleati. Egli comprese che questa alleanza, la Confederazione del Reno, poteva essere resa in qualche modo vitale solo se negli stati aderenti fosse stata almeno avviata la liquidazione del feudalesimo. Ciò accadde in larga misura nella Renania e su scala molto più modesta negli altri stati confederati. Perfino uno storico reazionario e sciovinista come Treitschke si vede costretto a constatare a proposito della Renania:

L'antico ordine fu completamente distrutto, la possibilità di una restaurazione perduta; presto svanì perfino il ricordo dei tempi dei piccoli stati. La storia che realmente vive nel cuore della generazione renana che sta crescendo cominciò solo con l'arrivo dei Francesi.

Ma poiché la potenza napoleonica non bastò a portare l'intera Germania a una siffatta situazione di dipendenza dall'Impero fran-

[illegible], la lacerazione nazionale si trovò ad essere ulteriormente accresciuta e approfondita. La dominazione napoleonica era sentita da larghi strati della popolazione come oppressiva dominazione straniera, contro la quale, specialmente in Prussia, sorse fra il popolo un movimento nazionale che raggiunse il punto culminante nelle cosiddette guerre di liberazione.

A questa lacerazione politica della Germania corrisponde la lacerazione ideologica. I piú ascoltati e progressivi ideologi del tempo, in primo luogo Goethe e Hegel, ebbero simpatie per una unificazione napoleonica della Germania e per una liquidazione dei residui feudali ad opera della Francia. Alla problematica interna di questa concezione corrisponde [redacted] fatto che in questi pensatori il concetto di nazione si scolorí fino a diventare un puro concetto culturale, come si vede nel modo piú chiaro nella *Fenomenologia dello Spirito*.

Altrettanto piena di contraddizioni era però l'ideologia dei capi politici e militari delle guerre di liberazione, che desideravano la liberazione della Germania dal giogo francese e la nascita della nazione tedesca mediante la riscossa della Prussia in alleanza con l'Austria e con la Russia. Uomini come Stein, Scharnhorst, Gneisenau volevano introdurre i risultati sociali e militari della Rivoluzione francese, poiché vedevano con chiarezza che solo un esercito organizzato su tali basi poteva affrontare la lotta con Napoleone. Ma non solo essi volevano ottenere questi risultati senza rivoluzione, ma volevano anche adattare la Prussia (anche se la Prussia da loro riformata), mediante un continuo compromesso, ai residui feudali e alle classi che dal punto di vista economico e ideologico rappresentavano questi residui. Questo adattamento alle condizioni di arretratezza della Germania di allora, imposto dalla necessità e al tempo stesso travisato dal punto di vista ideologico, ha come conseguenza, da un lato, che l'aspirazione a liberare la nazione e ad unificarla degenera spesso in loro in un angusto sciovinismo, in un cieco e gretto odio antifrancese, e che, d'altro lato, non determina il sorgere di una vera ideologia di libertà neppure nelle masse messe in

movimento. E questo perché sono costretti ad allearsi con quegli ambienti del romanticismo reazionario che intendevano la lotta contro Napoleone come lotta per la restaurazione completa dello stato di cose anteriore alla Rivoluzione francese. Tali contraddizioni si manifestano naturalmente anche nel rappresentante filosofico di questa tendenza, nell'ultimo Fichte, benché egli sia politicamente e socialmente molto piú radicale di molti capi militari e politici del movimento nazionale.

Nonostante questa profonda frattura nella direzione intellettuale e politica del popolo tedesco, nonostante la vasta confusione ideologica in rapporto agli scopi e ai metodi della lotta per l'unità nazionale, in questo periodo, per la prima volta dopo la guerra dei contadini, l'unità nazionale diventa oggetto delle richieste di un grande movimento di massa che abbraccia importanti strati della nazione tedesca. In tal modo, come Lenin per primo ha formulato chiaramente, la questione dell'unità nazionale diventava la questione centrale della rivoluzione borghese in Germania.

Se si considera la storia tedesca del secolo XIX, ci si può convincere ad ogni passo della verità e dell'esattezza di questa osservazione di Lenin. Effettivamente la lotta per l'unità nazionale domina tutto lo sviluppo politico e ideologico della Germania nel secolo XIX. E la forma particolare in cui questo problema trovò infine soluzione, dà la sua particolare impronta a tutta la vita spirituale della Germania dalla seconda metà del secolo XIX fino ad oggi.

In questo consiste la caratteristica principale dello sviluppo della Germania; ed è facile vedere come questo asse intorno al quale tutto gira non è nient'altro che una conseguenza del ritardato sviluppo capitalistico di questo paese. Gli altri grandi popoli dell'Occidente, particolarmente l'Inghilterra e la Francia, hanno raggiunto la loro unità nazionale già sotto la monarchia assoluta, vale a dire, l'unità nazionale fu in esse uno dei primi risultati della lotta di classe fra borghesia e feudalesimo. In Germania, invece, la rivoluzione borghese deve ancora conquistare quest'unità, deve ancora porne le fondamenta. (Soltanto l'Italia ha avuto uno sviluppo si-

mille; le conseguenze spirituali mostrano, pur nella diversità della storia dei due popoli, una certa affinità, che ha agito manifestamente proprio nei tempi più recenti). Circostanze storiche particolari, che non possiamo qui approfondire, fecero sí che anche in Russia l'unità nazionale venisse realizzata già sotto la monarchia assoluta; lo sviluppo del movimento rivoluzionario in Russia e delle rivoluzioni russe mostra anche tutte le importanti conseguenze, fondamentalmente diverse rispetto a quanto avvenne in Germania, che risultano da questo stato di cose.

Pertanto, nei paesi in cui l'unità nazionale è già il prodotto delle precedenti lotte di classe sotto la monarchia assoluta, il compito della rivoluzione borghese-democratica consiste solo nel condurre a compimento quest'opera, nel ripulire più o meno completamente lo Stato nazionale dai residui feudali e assolutistico-burocratici ancora esistenti, di renderlo adatto ai fini della società borghese. Ciò avviene in Inghilterra mediante una graduale trasformazione delle antiche istituzioni nazionali, in Francia mediante un cambiamento rivoluzionario del carattere burocratico-feudale dell'apparato statale; processi in cui, naturalmente, si verificano, in periodi di reazione, forti contraccolpi, senza tuttavia che l'unità nazionale venga turbata o compromessa. Su questa base preparata da secolari lotte di classe, le rivoluzioni democratico-borghesi si avvantaggiano della possibilità di collegare, in modo fecondo ed organico, il compimento dell'unità nazionale, il suo adattamento alle necessità della moderna società borghese, alla lotta rivoluzionaria contro le istituzioni economiche e sociali del feudalesimo (la questione dei contadini come centro della rivoluzione borghese in Francia e in Russia).

È facile vedere che il problema centrale della rivoluzione democratico-borghese, configurandosi diversamente per la Germania, crea tutta una serie di circostanze sfavorevoli. La rivoluzione avrebbe dovuto distruggere di colpo istituzioni, per scalzare e minare le quali erano occorse, per esempio, in Francia secoli di lotte di classe; avrebbe dovuto creare di colpo quelle istituzioni e quegli

organi nazionali accentrati che in Inghilterra o in Russia furono il prodotto di uno sviluppo secolare.

Ma in tal modo non solo la questione obbiettiva è diventata piú difficile da risolvere; la problematica centrale della rivoluzione ha anche conseguenze sfavorevoli per la posizione delle diverse classi di fronte a tale questione e crea circostanze che ostacolano la completa attuazione della rivoluzione democratico-borghese. Metteremo in evidenza soltanto alcuni degli elementi piú importanti. Anzitutto scompare, sotto molti aspetti, l'aspra opposizione fra i residui feudali (la monarchia e il suo apparato, come pure la nobiltà) e la borghesia, giacché quanto piú forte è lo sviluppo del capitalismo, tanto piú sorge, anche per le classi interessate alla conservazione dei residui feudali, il bisogno di realizzare, sia pure a loro modo, l'unità nazionale. Si pensi anzitutto alla parte della Prussia nella creazione di questa unità. Obbiettivamente l'esistenza separata della Prussia è sempre stato l'ostacolo maggiore al raggiungimento della vera unità nazionale, e tuttavia questa unità fu ottenuta mediante le baionette prussiane. Dalle guerre di liberazione fino alla creazione dell'Impero germanico, una questione che continuò a confondere e a sviare i rivoluzionari borghesi fu quella se l'unità nazionale si dovesse attuare con l'aiuto della potenza militare prussiana o mediante la sua distruzione. Non c'è dubbio che la seconda strada sarebbe stata la sola propizia per lo sviluppo democratico della Germania. Ma per la parte dirigente della borghesia tedesca, particolarmente per la borghesia prussiana, si offrí una comoda via per giungere a un compromesso fra le classi, per sfuggire alle estreme conseguenze plebee della rivoluzione democratico-borghese e per ottenere al tempo stesso i suoi scopi economici senza rivoluzione, sia pure con la rinuncia all'egemonia politica nel nuovo Stato.

Ma la stessa infausta situazione si manifesta anche *all'interno* del campo borghese. L'unità nazionale come questione centrale della rivoluzione rende piú facile e meno precaria di quanto non fosse nella Francia del secolo XVIII e nella Russia del secolo XIX l'egemo-

nia dell'alta borghesia ovunque incline ai compromessi di classe. La mobilitazione della piccola borghesia e del proletariato contro i compromessi dell'alta borghesia è molto piú difficile in Germania. E questo già per il fatto che l'unità nazionale, come questione centrale della rivoluzione borghese, presuppone nelle masse plebee una vigilanza e una consapevolezza molto piú sviluppate che non, per esempio, la questione contadina, in cui i contrasti economici delle diverse classi si manifestano in modo incomparabilmente piú evidente, e sono quindi anche piú immediatamente comprensibili agli occhi delle masse plebee. L'unità nazionale come problema centrale, con la sua natura in apparenza puramente politica, eclissa sovente gli immediati e immediatamente comprensibili problemi economici che si nascondono dietro le sue diverse soluzioni possibili. Il degenerare del patriottismo rivoluzionario in sciovinismo controrivoluzionario è qui piú evidente che in altri rivolgimenti democratico-borghesi, tanto piú in quanto le tendenze dell'alta borghesia al compromesso e il bonapartismo bismarckiano, sorto dopo il 1848, guidano coscientemente in questa direzione. Riconoscere chiaramente tali manovre è molto piú difficile – per le masse – *prima* del raggiungimento dell'unità nazionale, che in quegli stati in cui l'unità è diventata già da secoli una cosa ovvia. Questa tendenza a nascondere le cose acquista forma obbiettiva in ciò che la lotta per l'unità nazionale – finché i singoli stati che formano la Germania non sono assorbiti nell'unità, ciò che naturalmente è la conclusione e non l'inizio del processo – assume il carattere di un problema di politica estera: politica estera dei singoli stati nei loro rapporti fra loro e politica estera nei rapporti con le grandi potenze che, in seguito allo sviluppo della storia tedesca, quale si era avuto fino allora, si ritenevano autorizzate a intervenire negli affari interni della Germania. È chiaro che in questa situazione si offrono pretesti in apparenza plausibili per mantenere le masse, e talvolta anche masse orientate in senso democratico-rivoluzionario, lontane da queste decisioni « di politica estera », e per spingerle ad un cieco sciovinismo (spirito antifrancese del 1870).

Questa situazione presuppone inoltre una conoscenza molto più profonda delle complicate relazioni di politica estera che non le altre questioni centrali delle rivoluzioni borghesi. Naturalmente, per ogni rivoluzione democratica, sussiste un nesso fra politica interna e politica estera. Ma alle masse popolari della Rivoluzione francese, per esempio, riconoscere che gli intrighi della corte e le potenze feudali assolutistiche straniere mettevano in pericolo la Rivoluzione, era innegabilmente molto più facile che non alle masse tedesche, al tempo della rivoluzione del 1848, cogliere gli effettivi rapporti fra l'unità nazionale e la politica estera, e anzitutto vedere che per il raggiungimento dell'unità sarebbe stata necessaria una guerra rivoluzionaria contro la Russia zarista, come continuamente e con grande chiarezza sosteneva Marx nella « Neue Rheinische Zeitung ». Questa difficoltà, e con essa l'egemonia dell'alta borghesia, anche sulla via dei compromessi di classe, del tradimento verso la rivoluzione democratica, viene ulteriormente rafforzata dal fatto che il pericolo sempre presente per ogni rivoluzione borghese, e cioè il pericolo che la guerra nazionale di liberazione si trasformi in guerra di conquista, è qui ancora più immediato e legato a conseguenze ancora più gravi di politica interna, che in rivoluzioni borghesi di altro tipo.

Per tutti questi motivi si verifica in Germania, rispetto ad altri paesi, un'azione molto più rapida e intensiva sulle masse da parte della propaganda sciovinista; e questa rapida trasformazione del giusto e rivoluzionario entusiasmo nazionale in uno sciovinismo reazionario, da un lato rende più facile alla classe dei *Junker* (legata alla monarchia), e all'alta borghesia, ingannare le masse in politica interna, d'altro lato la rivoluzione democratica viene privata dei suoi principali alleati. In tal modo, nel 1848, la borghesia tedesca poté utilizzare la questione polacca in senso reazionario-sciovinistico senza che fosse possibile alle masse popolari, nonostante i tempestivi e giusti avvertimenti dati anche allora dalla « Neue Rheinische Zeitung », arrestare questo processo e fare dei Polacchi, che erano i naturali alleati della Germania rivoluzionaria, degli effettivi alle-

sti nella guerra contro le potenze reazionarie, sia nella politica interna tedesca che nella politica internazionale.

Le circostanze sfavorevoli determinate dalla mancanza di unità nazionale in Germania nell'epoca della rivoluzione borghese-democratica si manifestano, per quanto riguarda il fattore soggettivo della rivoluzione, nel fatto che la borghesia, la piccola borghesia, le masse plebee e il proletariato giungono senza preparazione politica alla rivoluzione. L'esser la Germania divisa in piccoli stati era un elemento estremamente sfavorevole per l'educazione democratico-rivoluzionaria degli strati inferiori della popolazione e per lo sviluppo di tradizioni democratico-rivoluzionarie nelle masse plebee. La loro unica esperienza politica consisteva solo in piccole e meschine lotte locali nell'ambito dei piccoli stati. Gli interessi della nazione nel suo complesso erano posti astrattamente al di sopra di queste lotte e potevano quindi molto facilmente capovolgersi in vuota retorica. Questo atteggiamento retorico dei principali teorici borghesi, che si manifestò nel modo piú evidente all'Assemblea nazionale di Francoforte, poté con grande facilità – coscientemente o incoscientemente, volutamente o meno – essere rivolto in senso reazionario.

Questa situazione venne ancora aggravata dal fatto che il centro del movimento politico-democratico in Germania era rappresentato, all'inizio del secolo XIX, dai piccoli stati meridionali, cosicché proprio gli indirizzi democratici erano afflitti al massimo da questa meschinità, da questa grettezza e da questa tendenza alla retorica. La regione della Germania economicamente e socialmente piú progredita, la Renania, apparteneva sí alla Prussia, ma formava in essa una specie di corpo estraneo, era situata lontano dal centro delle decisioni politiche, dalla cortigianesca e piccolo-borghese Berlino; e siccome il regime napoleonico vi aveva eliminato i residui del feudalesimo, aveva interessi immediati affatto diversi da quelli della Prussia propriamente detta, rimasta ancora fortemente feudale.

Tutte queste circostanze sfavorevoli vennero ancora aggravate dalla circostanza tattica che la rivoluzione democratico-borghese, in

seguito alla mancanza di unità nazionale, non poté avere un centro di decisiva importanza, come era stata Parigi nel secolo XVIII. Le grandi potenze reazionarie, Prussia e Austria, avevano un potere burocratico e militare accentrato. Invece le forze rivoluzionarie erano più che disperse. L'Assemblea nazionale si riuní a Francoforte; Colonia era il centro della democrazia rivoluzionaria. Le lotte decisive ebbero luogo a Berlino e a Vienna per moto spontaneo, senza una chiara guida ideologica, e dopo le sconfitte subite dalla rivoluzione nelle due capitali, i moti accesisi a Dresda, nel Palatinato, a Basilea e altrove poterono essere spenti uno per uno.

Questi elementi decisero il destino della rivoluzione democratica in Germania, non solo nella questione dell'unità, ma in tutti i campi in cui sarebbe stato necessario eliminare i residui feudali. Non per nulla Lenin indica questa via come un caso tipico di portata internazionale, come una via sfavorevole per il sorgere della moderna società borghese, e che egli chiama la via *prussiana*. Questa osservazione di Lenin non va limitata alla questione agraria in senso stretto, ma deve essere applicata a tutto lo sviluppo del capitalismo e alla sovrastruttura politica che esso viene ad avere nella moderna società borghese della Germania.

La crescita spontanea della produzione capitalistica neppure in Germania poté essere impedita dai residui feudali; ne fu soltanto ritardata. (Già il blocco continentale sotto Napoleone diede un certo impulso al capitalismo in Germania). Ma questo spontaneo sviluppo del capitalismo si attua, in Germania, non già nel periodo della produzione manifatturiera, come in Inghilterra e in Francia, ma nell'epoca del vero capitalismo moderno. La burocrazia feudale-assolutistica dei piccoli stati tedeschi, della Prussia in primo luogo, è costretta ad assumere una parte attiva e preminente a sostegno dello sviluppo capitalistico.

Certo, proprio nelle questioni decisive, ciò accade spesso senza che essa lo voglia e senza che minimamente comprenda l'effettiva portata di ciò che si compie col suo aiuto e per sua iniziativa. Ciò si può vedere chiaramente nella descrizione che Treitschke fa della

nascita dello *Zollverein*, dove la sua versione è particolarmente istruttiva, data la sua costante tendenza a idealizzare la lungimiranza politica e gli intenti nazionali del regime degli Hohenzollern:

Questo sviluppo si compí in gran parte contro la volontà della stessa corona prussiana; qui si vede operare l'interna forza della natura. Nulla era piú lontano dalle intenzioni di Federico Guglielmo III che preparare mediante lo *Zollverein* una separazione dall'Austria; egli vedeva nel dualismo un bene per la patria; fu la natura delle cose che condusse infine a questo risultato. Si formò in tal modo una Germania reale legata dalla comunanza di interessi economici, mentre a Francoforte, come prima a Ratisbona, dominava soltanto la teoria. Anche Federico Guglielmo IV era filoaustriaco e andava entusiasta per l'Austria piú che per il suo proprio Stato; e tuttavia la fusione degli interessi fra la Germania non austriaca e la Prussia continuò senza posa. Anche se dopo il 1851 gli stati di media importanza avrebbero distrutto con gioia la Prussia, nessuno di essi osò far saltare lo *Zollverein*; da questo vincolo non si potevano piú liberare.

La cosa piú interessante in questa rappresentazione è il suo irrazionalismo che quasi sfiora la mistica: lo sviluppo del capitalismo tedesco, l'affermarsi dei suoi elementari interessi, l'incomprensione e l'inettitudine dei piccoli stati tedeschi e della monarchia prussiana di fronte a questo processo sono presentati come una specie di tragedia del destino. Se questo punto di vista caratterizzasse soltanto lo storico Treitschke, non sarebbe di eccessiva importanza. Ma in ciò Treitschke è l'esatta espressione intellettuale di una disposizione di spirito universalmente diffusa in Germania; mentre le nazioni che hanno raggiunto lottando la loro presente forma politica considerano questa come loro propria opera, l'esistenza nazionale appare ai Tedeschi come un dono inesplicabile di superiori potenze irrazionali.

Ma questa « via prussiana » percorsa dallo sviluppo della Germania ha anche conseguenze piú immediate. Poiché questo modo [illegible] cui sorge l'unità economica porta con sé che in vasti ambienti capitalistici è presente fin da principio una dipendenza dallo Stato prussiano, un continuo patteggiamento con la burocrazia semifeudale e la prospettiva di poter fare gli interessi della borghesia in [illegible] accordo con la monarchia prussiana. Perciò Engels poté

affermare in seguito che nel 1848, per la borghesia prussiana, non sussisteva una necessità assoluta di risolvere in senso rivoluzionario la questione del potere nello Stato.

Il fatto che questo processo si verificò con ritardo in Germania, si compí cioè non al tempo della produzione manifatturiera, ma all'epoca del *moderno* capitalismo, ha ancora un'altra conseguenza essenziale: per quanto poco sviluppato fosse il capitalismo tedesco alla metà del secolo XIX, di fronte ad esso non c'erano piú, come di fronte alla borghesia francese prima della grande Rivoluzione, masse socialmente informi che almeno temporaneamente potessero rientrare insieme alla borghesia nel « terzo stato »; c'era invece, sia pure anch'esso non sviluppato, un proletariato moderno. Ci si può rendere conto facilmente di questa differenza se si pensa che in Francia Gracco Babeuf preparò un'insurrezione con obbiettivo consapevolmente socialista solo alcuni anni *dopo* la morte di Robespierre, mentre in Germania l'insurrezione dei tessitori della Slesia scoppiò già quattro anni *prima* della rivoluzione del 1848, e alla vigilia della rivoluzione stessa apparve la prima formulazione completa dell'ideologia del proletariato rivoluzionario: *Il manifesto comunista.*

Questa situazione determinata dal ritardato sviluppo capitalistico della Germania, che diede origine a un proletariato già indipendente, ma non ancora in condizione d'influire in modo decisivo sul corso degli eventi (come il proletariato russo del 1917), si aggrava ancora per effetto degli episodi internazionali della lotta di classe. La rivoluzione parigina di febbraio contribuí sí da un lato a far scoppiare la rivoluzione a Berlino e a Vienna, ma d'altro lato l'aspra lotta di classe scoppiata in Francia fra borghesia e proletariato spaventò la borghesia tedesca e accelerò in maniera decisiva la tendenza al compromesso con le « antiche forze » dovuta alle ragioni che abbiamo detto. Soprattutto l'insurrezione di giugno e la sua repressione fu un evento decisivo per lo sviluppo della lotta di classe in Germania. Ivi mancò fin da principio quell'irresistibile unità del popolo antifeudale che aveva dato il suo slancio alla Rivo-

luzione francese, mentre al tempo stesso il proletariato tedesco era ancora troppo debole per potersi mettere alla testa di tutto il popolo, come il proletariato russo mezzo secolo dopo. La dissoluzione della primitiva unità antifeudale si compí quindi piú presto e in modo opposto a quanto si era verificato a suo tempo in Francia. Il 1848 è sí il 1789 tedesco; ma i rapporti fra la borghesia e le classi inferiori sono simili piuttosto a quelli che esistevano in Francia nel 1830 e nel 1848 che non a quelli del 1789.

Appare perciò già nel 1848 un tratto caratteristico dello sviluppo tedesco che sarebbe diventato fatale anche in seguito per la trasformazione democratica della Germania. Anzitutto i rivolgimenti democratici cominciano, qui, con ciò che nelle rivoluzioni classiche d'Inghilterra e di Francia ne costituisce la fine: con la lotta contro l'ala radicale plebeo-proletaria; che non è, naturalmente, una semplice differenza nella successione cronologica. In particolare, nella Rivoluzione francese, vediamo uno sviluppo fino ai limiti estremi della democrazia puramente borghese (1793-94); la lotta contro il radicalismo plebeo di sinistra significa solo che viene frustrato il tentativo di spingere la rivoluzione al di là di questi limiti (Nelle lotte di Cromwell contro i *levellers* appaiono sí tendenze simili, ma ad un livello piú basso conforme ai rapporti di classe allora esistenti). Mentre in Germania, non solo nel 1848, ma anche nel 1918, la lotta subito iniziata contro il radicalismo di sinistra, democratico-proletario, rivela la tendenza a mantenere, sotto le forme della democrazia nata dalla rivoluzione, l'antico ordine il piú possibile invariato, o con riforme esteriori non essenziali. [illegible] per esempio, nessuna rivoluzione ha effettuato in Germania [illegible] vera riforma agraria; nessuna rivoluzione ha seriamente modi[illegible] lo sminuzzamento in piccoli stati né ha realmente scosso il potere della casta dei Junker in Prussia ecc.

È evidentemente impossibile raccontare qui, sia pure in forma abbreviata, la storia della Germania nel secolo XIX. Possiamo solo delineare sommariamente gli elementi d'importanza essenziale intervenuti nello sviluppo delle tendenze sociali. Gli strati plebei

della Germania non avevano in questo periodo la forza di far valere i loro interessi per via rivoluzionaria. Gli inevitabili progressi economici e sociali si fecero così o sotto la pressione di circostanze di politica estera o come compromesso delle classi dirigenti. Già le costituzioni dei piccoli stati della Germania meridionale e centrale, punto di partenza dei movimenti e dei partiti democratici in Germania dopo la caduta di Napoleone, non furono conquistate in una lotta di classe interna, ma derivarono dalla necessità di amministrare in forma relativamente unitaria territori feudali eterogenei messi insieme nell'età napoleonica e confermati dal Congresso di Vienna. Così, ad esempio, la popolazione del Württemberg è cresciuta, nell'epoca napoleonica, da 600 000 abitanti a un milione e mezzo; non meno di 78 territori sovrani vi furono annessi. L'unificazione amministrativa di siffatti territori eterogenei sotto ogni punto di vista – l'esempio del Württemberg è tipico per questo periodo – esige naturalmente un minimo di istituzioni centralizzate, che, nelle condizioni del periodo napoleonico e sotto gli effetti delle guerre di liberazione, dovevano per forza di cose contenere elementi di liquidazione dei residui medioevali e assolutistico-feudali. Già sotto Napoleone, i piccoli principi tedeschi lottarono per limitare al minimo queste concessioni; dopo la caduta di Napoleone anche questo minimo venne ulteriormente ridotto. Si spiega così che queste istituzioni non abbiano avuto profonde radici nel popolo, e che il popolo non abbia mai potuto considerarle come istituzioni proprie, da esso create, per cui è stato sempre facilissimo sopprimerle, sia prima che dopo il 1848. E quando nel '48 scoppiò una rivoluzione seria, le conseguenze, da noi brevemente descritte, dell'arretratezza economica e della divisione nazionale, poterono portare alla debolezza delle masse plebee, al tradimento della borghesia ai danni della sua propria rivoluzione, e suggellare così la vittoria della reazione assolutistico-feudale.

Questa sconfitta è decisiva per tutto il successivo sviluppo politico e ideologico della Germania. Nella terminologia di allora il problema centrale della rivoluzione era: «unità mediante la liber-

tà » o « unità prima della libertà ». O, in rapporto al principale problema concreto della rivoluzione, « risoluzione della Prussia nella Germania » o « prussianizzazione della Germania ». La sconfitta della rivoluzione del '48 porta alla soluzione di entrambe le questioni nel secondo senso.

La reazione vittoriosa sarebbe stata felicissima di poter tornare semplicemente alla situazione anteriore al '48. Ma questo era impossibile dal punto di vista economico e sociale; la monarchia prussiana non poteva fare a meno di evolversi, e precisamente – come Engels ha sottolineato piú volte – nel senso della creazione di una « monarchia bonapartista ». In apparenza si determina cosí un parallelismo fra lo sviluppo della Francia e quello della Germania. In apparenza l'evoluzione tedesca si porta politicamente alla pari di quella francese. Ma solo in apparenza. Infatti il bonapartismo in Francia è un fenomeno reazionario al cui inizio sta la sconfitta del proletariato francese nella rivoluzione di giugno e il cui crollo ignominioso condusse poi alla gloriosa Comune del 1871. Con la Terza Repubblica la Francia si mette di nuovo sulla via normale dello sviluppo borghese-democratico. Come Engels giustamente osserva, la Germania di Bismarck è sotto molti aspetti una copia della Francia bonapartista. Ma Engels afferma anche con grande chiarezza che la *monarchia bonapartista* in Prussia e in Germania è stata un progresso rispetto alla situazione anteriore al 1848; un progresso obbiettivo in quanto nel quadro di questo regime furono soddisfatte le esigenze economiche della borghesia e fu data via libera allo sviluppo delle forze produttive. Ma questi progressi economici vennero realizzati senza una rivoluzione borghese vittoriosa; e l'unità nazionale che fu raggiunta consistette in una *prussianizzazione* della Germania in cui tanto la burocrazia aristocratica quanto le istituzioni destinate a conservarne intatta l'egemonia politica (sistema elettorale delle tre classi in Prussia ecc.) furono accuratamente mantenute. Il suffragio universale per il *Reich* rimane, data l'impotenza del parlamento, un illusorio paravento costituzionale e democratico. Perciò Marx, nella critica del programma di Gotha, poté con

ragione definire la Germania unita come « un dispotismo militare guarnito di forme parlamentari, commisto di elementi feudali, già influenzato dalla borghesia, fondato sulla burocrazia e politicamente sorvegliato ».

Come abbiamo visto, una delle maggiori debolezze della rivoluzione del 1848 fu la mancanza di esperienza e di tradizioni democratiche, fu il fatto che le masse e i loro esponenti ideologici non erano passati attraverso l'educazione democratica di grandi lotte di classe. È evidente che gli avvenimenti successivi al 1848, le condizioni della *monarchia bonapartista*, la formazione dell'unità germanica *dall'alto*, ad opera delle baionette prussiane, non offrirono del pari affatto condizioni favorevoli per la nascita di tradizioni democratico-rivoluzionarie, per un'educazione democratico-rivoluzionaria delle masse. Il parlamento tedesco, per via della sua impotenza, era condannato fin da principio alla sterilità. E siccome non vi era un solo partito che non si fosse portato sul terreno del compromesso con la *monarchia bonapartista*, le lotte di classe fuori del parlamento, per quel tanto che potevano sorgere, erano del pari condannate alla sterilità. I pochi democratici veri, sopravvissuti dal periodo anteriore al 1848, rimasero isolati, privi d'influenza, e non poterono educare una nuova generazione democratica. Il destino di Johann Jacoby, che, come convinto democratico piccolo-borghese, senz'ombra di concezioni socialiste, accettò temporaneamente per disperazione e per protesta un mandato socialdemocratico, con cui poi non poté concludere nulla, è significativo per capire quale fosse in Germania la situazione dei pochi democratici borghesi coerenti.

Un ostacolo ideologico non trascurabile per il sorgere di tradizioni democratiche fu la falsificazione in grande stile della storia tedesca, che fu sempre piú praticata in Germania; neppure qui possiamo scendere in particolari. Si tratta, per dirla in breve, di un'idealizzazione, di una « germanizzazione » degli aspetti arretrati dello sviluppo della Germania, vale a dire di una storiografia che esalta proprio il carattere arretrato dell'evoluzione della Germania come particolarmente glorioso, come particolarmente conforme alla *na-*

tura germanica, che critica e rifiuta come non tedeschi, come contrari allo spirito nazionale germanico tutti i principî e i risultati dello sviluppo democratico, borghese e rivoluzionario compiutosi in Occidente. E gli spunti di svolte progressive nella storia tedesca: la guerra dei contadini, il giacobinismo di Magonza, determinate correnti democratiche al tempo delle guerre di liberazione, le reazioni plebee alla rivoluzione di luglio nel 1848, sono argomenti che, o vengono passati sotto silenzio, o travisati in modo tale da apparire al lettore come eventi terrificanti. Il 1848 viene ormai chiamato, nella terminologia borghese tedesca, l'anno della follia. Mentre i periodi reazionari della storia tedesca sono circonfusi di luce e di gloria.

Questo travisamento non si limita ai fatti della storia, alla loro scelta e alla loro trattazione, ma esercita un funesto influsso sulla metodologia della scienza storica e della scienza sociale, anzi sull'intero pensiero sociale e storico in Germania. Per riassumere, si può dire che dopo i tentativi del periodo anteriore al '48 fatti per intendere la società e la storia nelle loro leggi razionali (basta che ci riferiamo a Hegel), sorge una nuova ondata di irrazionalismo storico-sociale. Questo si era già sviluppato fortemente nel romanticismo e sue ramificazioni, ma diventò una corrente dominante solo dopo la sconfitta della rivoluzione del '48. Qui non c'interessa tanto la caratteristica metodologica e scientifica di questa corrente (vedremo che l'irrazionalismo del periodo imperialistico, anche se ha con essa numerosi punti di contatto, rappresenta qualcosa di essenzialmente nuovo), quanto piuttosto le sue radici nella vita sociale e politica della Germania.

Il motivo piú importante di tutti è la psicologia del suddito propria del tedesco medio, e anche dell'intellettuale, per altri versi cosí evoluto. Come abbiamo visto, i grandi rivolgimenti del principio dell'età moderna, che posero i fondamenti dello sviluppo democratico in Occidente, terminarono in Germania con la fissazione di piccole tirannie destinate a durare per secoli; e la Riforma tedesca ha fondato un'ideologia di sottomissione di fronte ad esse. Né le

lotte di liberazione contro il dominio napoleonico, né il 1848 poterono portare al riguardo cambiamenti essenziali. E siccome l'unità della nazione germanica venne fatta non per la via della rivoluzione, ma *dall'alto*, e cioè, secondo i correnti miti storici, *col sangue e con la spada*, grazie alla « missione » storica degli Hohenzollern e al « genio » di Bismarck, questo aspetto della psicologia e della morale dei Tedeschi rimase quasi immutato. Grandi città sorsero al posto di piccoli centri spesso ancora semi-medievali; al piccolo commerciante, all'artigiano, al piccolo imprenditore si sostituí il grande capitalista coi suoi agenti; la meschina politica locale fu sostituita da una politica mondiale, ma in tutto questo processo la sottomissione del popolo tedesco alle proprie autorità non subí che cambiamenti molto modesti. La figura di Hessling nel *Suddito* di Heinrich Mann si distingue solo per l'aggressività verso gli inferiori, non già per il servilismo verso i superiori dagli « eroi » borghesi di Gustav Freytag. Cosí la caratteristica data da Hugo Preuss nel 1919 è valida (coi naturali cambiamenti conseguenti al momento storico) per il popolo tedesco in tutto il secolo XIX e XX:

> Il popolo tedesco è fra i popoli della terra il più facile da governare... in quanto è un popolo attivo e sveglio, di elevata abilità e intelligenza media, di sviluppata tendenza critica al ragionamento, ma un popolo che negli affari pubblici non è abituato né disposto ad agire spontaneamente senza o contro la volontà delle autorità; che si inserisce quindi magnificamente e opera sotto la guida dell'autorità come se realizzasse solo la sua propria volontà. Questa attitudine a essere organizzato, unita a quelle altre qualità positive, offre in effetti un materiale straordinariamente adatto a un'organizzazione il cui tipo più puro è l'organizzazione militare.

Qui è la diretta fonte soggettiva dell'irrazionalismo tedesco preimperialistico. Mentre i popoli democratici dell'Occidente considerano in generale lo Stato, la politica ecc. in gran parte come opera propria, esigono da essi razionalità e ritrovano in essi la razionalità propria, in Germania avviene esattamente il contrario. L'assioma della storiografia tedesca: « I grandi uomini fanno la storia », è soltanto il rovescio metodologico della concezione prussiano-burocra-

tica del « limitato intelletto dei sudditi », del proclama lanciato dopo la battaglia di Jena: « La quiete è il primo dovere dei sudditi ». In entrambi i casi è solo l'*autorità* che agisce, e agisce sulla base di una visione intuitiva di situazioni in se stesse irrazionali; il comune mortale, l'uomo della *massa*, il suddito, è il passivo esecutore, o l'oggetto, o lo spettatore stupefatto, delle azioni compiute da coloro a cui soltanto spetta di compierle. La spregiudicata politica realistica di Bismarck ha contribuito molto coi suoi successi iniziali (fino alla fondazione dell'Impero) allo sviluppo di questo irrazionalismo. Gli scarsi risultati e gli insuccessi ch'essa incontrò dopo la fondazione dell'Impero appaiono come una *tragedia* irrazionale, quando non sono stati trasformati con la fantasia in successi ottenuti dalla « geniale politica realistica » mediante l'utilizzazione di circostanze irrazionali. Il periodo dell'imperialismo tedesco aperto e aggressivo sotto Guglielmo II viene spiegato dai suoi ammiratori con la « geniale personalità » del *Kaiser* e dai suoi critici col fatto che Bismarck non ebbe successori che gli potessero stare alla pari. Que- tendenze largamente diffuse nella media storiografia tedesca sono rafforzate dalla pubblicistica di quegli ambienti che ve- dono i loro interessi minacciati dall'affermarsi di un sistema parlamentare in questo paese e sostengono perciò il « regime personale » degli Hohenzollern (in realtà: l'incontrollato dominio della burocrazia civile e militare) come la sola via salutare per il popolo tedesco. È evidente che la possibilità di una larga diffusione di queste concezioni fu accresciuta dal modo in cui si giunse alla fondazione dell'Impero.

A questo sviluppo è strettamente legata la lotta della teoria storica e della storiografia tedesca contro la concezione di un progresso onalmente comprensibile. Come vedremo meglio in seguito, que- lotta è un fenomeno di carattere generale che si determina neces- mente sul terreno del capitalismo decadente, anzi già diventato blematico nella sua intima struttura; è dunque un fenomeno nazionale. Ciò che è proprio dell'evoluzione della Germania è che questa tendenza si manifesta prima e in modo piú deciso

che in tutti gli altri paesi. Questa particolarità dello sviluppo spirituale della Germania, per cui esso fornisce i pensatori piú rappresentativi dell'impostazione radicalmente reazionaria verso la realtà (soprattutto Schopenhauer e Nietzsche, e poi anche Spengler, Heidegger ecc.), sarà da noi studiata in seguito nei suoi principî e nelle sue conseguenze filosofiche; per ora ci dobbiamo occupare della base primaria ed elementare, della base storico-sociale. Questa è costituita dal fatto che nella struttura storico-sociale e nella direzione di sviluppo della Germania si trovano curiosamente e contemporaneamente raccolti in un'unità di fatto inscindibile elementi attuali e inattuali. Finché la Germania era solo un paese economicamente e socialmente arretrato, ma asceso intellettualmente a pari grado, e, in certi campi, perfino a guida spirituale del mondo borghese, sorse da questa situazione l'ideologia preparatoria della rivoluzione democratica in Germania (poeti e pensatori tedeschi da Lessing a Heine, da Kant a Hegel e Feuerbach). Certo già allora, nel romanticismo e nelle sue propaggini, sorse un'idealizzazione dell'arretratezza tedesca, che, per difendere questa posizione, era costretta a concepire il corso del mondo in forma radicalmente irrazionalistica e a combattere il concetto di progresso come un'idea superficiale, volgare ed erronea. Su questa via Schopenhauer si spinse piú innanzi di ogni altro; questo spiega che egli non abbia esercitato nessuna influenza prima del 1848, come pure la risonanza mondiale della sua filosofia dopo la sconfitta di questa rivoluzione.

Con la fondazione dell'Impero, anzi già al tempo della sua preparazione, si complicano le basi oggettive di questo problema. Di anno in anno la Germania cessa di essere un paese economicamente arretrato, anzi nel periodo imperialistico il capitalismo tedesco supera il capitalismo inglese che fino allora aveva tenuto il primato in Europa; la Germania diventa, con gli Stati Uniti, il paese del mondo piú sviluppato e piú tipico per quanto riguarda l'affermarsi del capitalismo. Ma al tempo stesso, come abbiamo visto, si consolida la sua struttura politico-sociale democraticamente arretrata (rapporti agrari, parlamentarismo apparente, « governo personale »

del Kaiser, residui della divisione territoriale in piccoli stati ecc.).

Si ripete cosí, in una scala piú alta e qualitativamente nuova, la contraddizione degli stadi anteriori. Esistono, in astratto, due vie per superare questa contraddizione; una è rappresentata dall'esigenza di adeguare la struttura politica e sociale della Germania al suo sviluppo economico. Dove questa esigenza può essere affermata in forma rivoluzionaria; e può essere posto il compito di realizzare in modo completo e definitivo la rivoluzione democratica in Germania (cosí Friedrich Engels nella sua critica del programma di Erfurt ha posto la questione della socialdemocrazia tedesca). Ma anche dal punto di vista di un imperialismo tedesco realmente e intimamente conforme ai tempi si poteva aspirare ad adeguare l'edificio politico (senza toccare la struttura sociale) alle forme della democrazia parlamentare occidentale, che – in contrasto con la situazione della Germania – avevano fatto e continuavano a fare buona prova. (Vedremo che fu questa la posizione, piuttosto isolata, di Max Weber; essa, *mutatis mutandis*, presenta una certa somiglianza con le aspirazioni di Scharnhorst e di Gneisenau, che volevano introdurre le innovazioni militari della Rivoluzione francese in una vecchia Prussia « riformata »).

Ma siccome il rapporto contraddittorio che si creava in tal modo fra economia e politica in Germania non impedí lo sviluppo del capitalismo tedesco – qui si vede chiaramente la « via prussiana » dello sviluppo del capitalismo in Germania –, sorse di necessità un'ideologia per difendere sul piano del pensiero questa contraddizione fra la struttura economica e la struttura politica della Germania come un piú alto grado di sviluppo, come una migliore possibilità di sviluppo in confronto all'Occidente democratico.

È evidente che questa apologia non poteva fare a meno di cercare di nuovo nell'irrazionalismo la sua base filosofica. In quest'ordine di idee possono naturalmente sorgere le concezioni piú diverse, ad analizzare storicamente e filosoficamente le quali nella loro molteplicità o anche soltanto ad enumerarle, si uscirebbe dall'ambito di queste considerazioni. Ci riferiremo quindi soltanto ad alcune

teorie tipiche sorte in tal modo. Si può concepire il capitalismo come « destino », apponendovi un segno positivo o un segno negativo, salutandolo con entusiasmo, rifiutandolo, o accettandolo con rassegnazione; si pensi solo al modo in cui Treitschke espone la nascita dello *Zollverein*. L'alto grado di sviluppo del capitalismo tedesco viene cosí valutato come un destino irrazionale, e il portatore dell'altro principio – del pari irrazionale, ma valutato diversamente –, lo Stato tedesco, viene ad avere il compito di conferire un senso al cieco « destino » dell'economia sulla base della natura puramente personale (e quindi di nuovo irrazionale) del monarca. Oppure viene attribuita allo Stato (nella sua forma tedesca) la benefica e irrazionale funzione di controbilanciare la malsana e funesta razionalità rappresentata dall'economia capitalistica; e cosí via. In tutte queste concezioni è presente la polemica contro il concetto borghese di progresso delle democrazie occidentali; e cosí pure vi è il ripudio dell'idea secondo cui il processo che ha condotto lo Stato e la società ad abbandonare le forme feudali e ad adattarsi sempre meglio alle esigenze del capitalismo (si pensi alla sociologia di Herbert Spencer) rappresenta un progresso. Al contrario: lo sviluppo della Germania viene considerato come il piú alto proprio perché, avendo conservato forme piú antiche (non razionali) di dominio, può risolvere problemi di varia natura (morali, culturali ecc.) che debbono di necessità rimanere insoluti per la società e per il pensiero sociale dell'Occidente orientato in senso razionale. È ovvio che in ciò l'elemento decisivo è l'energica lotta contro il socialismo.

Irrazionalismo e avversione al progresso sono in intimo rapporto: e proprio in questo rapporto costituiscono l'efficace apologia ideologica dell'arretratezza sociale e politica della Germania nel suo rapido sviluppo capitalistico. Ed è senz'altro chiaro come i presupposti « filosofici », qui delineati, della concezione storiografica tedesca abbiano esercitato un influsso decisivo su quella fabbricazione di leggende storiche di cui abbiamo parlato.

La debolezza del movimento democratico in Germania si rivela

anche in questo, che a tale campagna di falsificazione ideologica in grande stile esso non seppe contrapporre nulla di proprio, nessuna vera storia della Germania, nessuna storia delle battaglie per la rivoluzione democratica. Esso non era neppure in condizione di combattere in modo efficace i fondamenti « filosofici » di questi miti storici. Il carattere agnostico in gnoseologia, e postulativo in campo etico e sociale, del neokantismo ivi imperante si dimostrò altrettanto inadatto a questo scopo, come la sociologia importata ogni tanto dall'Occidente. In questo modo tutta la gioventù tedesca crebbe senza una tradizione democratica. Franz Mehring è l'unico storico tedesco che sia sceso energicamente in campo contro la fabbricazione di leggende, acquistandosi in questa lotta grandi meriti. Ma i suoi sforzi rimasero del pari isolati, anzi lo furono sempre di più col prevalere del riformismo nella socialdemocrazia tedesca. In tal modo le tradizioni democratiche in Germania diventano sempre più prive di radici. I pubblicisti democratici isolati che appaiono in seguito hanno per lo più così poco contatto reale con la storia tedesca che spesso senza riflessione e senza critica accolgono l'opposizione artificiosamente creata dalla reazione fra il preteso originario carattere tedesco del mancato sviluppo della loro patria e la democrazia come « merce occidentale d'importazione », e l'applicano solo con un cambiamento di segno proclamandosi fautori dell'« Occidente non tedesco ». Ciò naturalmente non fa che accrescere il loro isolamento ideologico e politico in Germania.

Solo il movimento operaio avrebbe potuto offrire qui un centro di resistenza politica e ideologica, come fece nel 1848-49 la « Neue Rheinische Zeitung », e in Russia Lenin e i bolscevichi. Ma anche nel movimento operaio si fanno sentire le tendenze generali dello sviluppo della Germania. Prima che si realizzasse l'unità germanica per opera di Bismarck era naturale che la questione centrale della rivoluzione democratica diventasse la ragione essenziale di dissenso nel nascente movimento operaio. Da un lato Lassalle e dietro di lui Schweitzer rappresentarono la via bonapartistico-prussiana. In ciò si risentì delle sfavorevoli circostanze dello sviluppo storico della

Germania. Lassalle, con cui ebbe inizio il movimento di massa della classe operaia dopo la sconfitta della rivoluzione del 1848, si trovava sotto l'influsso ideologico della dominante tendenza bonapartista molto piú fortemente di quanto non appaia dalle storie del movimento operaio in Germania. Il suo avvicinamento personale e politico a Bismarck, verificatosi negli ultimi anni della sua vita, non è affatto uno smarrimento fortuito, come spesso è stato detto, ma una logica conseguenza di tutta la sua posizione filosofica e politica. Lassalle aveva accolto da Hegel, in modo del tutto acritico, l'idea reazionaria e idealistica del primato dello Stato rispetto all'economia, e l'applicò meccanicamente al movimento di emancipazione del proletariato. Ripudiò quindi tutte quelle forme di movimento operaio che, affermando l'indipendenza del proletariato, potevano condurre a una lotta per la libera azione democratica, a un conflitto democratico con lo Stato prussiano bonapartista e burocratico. I lavoratori avrebbero dovuto attendere dallo Stato prussiano, dallo Stato di Bismarck la loro emancipazione anche sotto l'aspetto economico. Il rilievo unilaterale dato al suffragio universale come esigenza fondamentale acquistò del pari, in questo contesto, un significato bonapartista, tanto piú che l'organizzazione interna dello *Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein*, con la sua combinazione di dittatura personale di Lassalle e di saltuaria consultazione del « popolo sovrano » per mezzo di referendum, presentava anch'essa un accentuato carattere bonapartista. Lassalle poté perciò mandare a Bismarck gli statuti del suo « Impero », per usare la sua espressione, osservando che questi avrebbe avuto forse motivo di invidiarglieli. Che su questo terreno Lassalle si sia spinto fino alla « monarchia sociale », fino ad appoggiare direttamente la politica unitaria di Bismarck, non deve piú far meraviglia.

Wilhelm Liebknecht, che, sotto l'influenza di Marx e di Engels, riconobbe e criticò gli errori di Lassalle e della sua scuola, neppure però riuscí a seguire la via giusta. Molto spesso egli risentí delle tendenze ideologiche democratiche piccolo-borghesi della Germania meridionale e alla soluzione bismarckiana appoggiata da Lassalle

contrappose non già l'antica linea politica della « Neue Rheinische Zeitung », ma un federalismo piccolo-borghese democratico di carattere tedesco-meridionale e antiprussiano.

Nel corso dell'ulteriore sviluppo del movimento operaio in Germania il rafforzato riformismo fece sentire i suoi effetti anche in tale questione. A questo riguardo Engels critica aspramente e senza pietà gli errori opportunistici del programma di Erfurt, mettendo anzitutto in evidenza ciò che a questo programma fa difetto: l'esigenza della lotta risoluta per l'effettiva democratizzazione della Germania, per una realizzazione democratico-rivoluzionaria dell'unità nazionale, che nella soluzione bismarckiana era reazionaria e rimaneva quindi incompleta. Dopo la morte di Engels il riformismo diventa sempre più forte e viene quindi a trovarsi a rimorchio della borghesia liberale e dei suoi compromessi. La vera lotta per la radicale democratizzazione della Germania – per sostenere ideologicamente e politicamente i movimenti democratico-rivoluzionari – viene sempre meno sentita nella socialdemocrazia tedesca; tale situazione è la causa non ultima dell'isolamento di Franz Mehring, l'unico rappresentante coerente di tali tradizioni. E questo svisamento riformistico del marxismo non è limitato alla dichiaratamente opportunistica ala destra, che arrivò fino ad appoggiare l'imperialismo coloniale, ma si estende anche al cosiddetto « centro marxista », che, mentre si serviva di generiche frasi rivoluzionarie, si appagava con grande « realismo politico » della situazione in cui la Germania si trovava. In tal modo il movimento operaio tedesco non poté diventare un punto d'incontro, un centro d'attrazione per le forze democratiche che sporadicamente si manifestavano, né le seppe educare e dirigere. Inoltre, per reazione alle tendenze opportunistiche del riformismo, gran parte dell'opposizione di sinistra finì in un atteggiamento settario di fronte ai problemi della democrazia borghese, e in particolare di fronte alla questione nazionale; motivo importante questo per cui essa (come più tardi, durante la guerra, la Lega di Spartaco) non poté esercitare un influsso simile a quello dei bolscevichi in Russia.

In tali circostanze si ebbe in Germania l'avvento dell'età imperialistica. Come è noto, questa si accompagna a un grande impulso economico, a una fortissima concentrazione del capitale; la Germania viene a trovarsi all'avanguardia fra gli stati europei sulla via dell'imperialismo, diventando insieme lo Stato imperialistico piú aggressivo che sollecita nel modo piú violento una nuova suddivisione del mondo. Questo carattere dell'imperialismo tedesco è ancora una conseguenza del ritardato, ma molto rapido sviluppo capitalistico. Quando la Germania diventò una grande potenza capitalistica la spartizione del mondo coloniale volgeva ormai alla fine, cosicché la Germania imperialistica avrebbe potuto acquistare un impero coloniale adeguato alla sua importanza economica solo sulla base dell'aggressione e portando via ad altri delle colonie. Per questa ragione sorse in Germania un imperialismo particolarmente avido, rapace, aggressivo e violentemente teso ad ottenere senza scrupoli una nuova spartizione delle colonie e delle sfere d'influenza.

Questa situazione economica è in singolare contrasto con la grande immaturità democratica e politica del popolo tedesco in questo periodo. Ma questa immaturità è non solo un fatto politico estremamente importante, non solo ha per conseguenza che l'incoerente e avventurosa politica estera di Guglielmo II poté imporsi senza grandi difficoltà all'interno, ma ha importanti conseguenze ideologiche anche per il nostro problema. Nessuna situazione è mai allo stato di quiete, ma deve di necessità o avanzare o regredire. E siccome per i motivi che abbiamo considerato non si verificò nel periodo imperialistico un'ulteriore evoluzione del popolo tedesco in senso democratico-progressivo, si ebbe fatalmente un'ulteriore involuzione. Questa si ricollega a una generale tendenza politico-ideologica che nell'età dell'imperialismo si manifesta su scala internazionale. In questo periodo, da un lato, predomina una molto diffusa tendenza antidemocratica, e d'altra parte, dove sussiste una democrazia borghese, si determina di necessità, nelle condizioni create dall'imperialismo, una certa delusione delle masse e dei loro capi nei confronti della democrazia per la sua inefficacia di fatto ri-

spetto al potere esecutivo segreto di cui dispone la borghesia, per la corruzione necessariamente connessa ad essa nel capitalismo, per determinati fenomeni antidemocratici che le sono inevitabilmente inerenti in regime capitalistico (apparati elettorali ecc.). Non è quindi affatto un semplice caso che proprio nei paesi democratici sorga una diffusa critica alla democrazia, che si estende da indirizzi dichiaratamente reazionari fino al movimento operaio (sindacalismo nei paesi latini).

La tendenza generale di questa critica è senza dubbio una tendenza romantico-reazionaria. Ma non si può trascurare il fatto che spesso si nasconde in essa una giustificata delusione nei confronti della democrazia borghese: la triste esperienza che si ha dei limiti sociali di quest'ultima acquista talvolta un carattere relativamente progressivo. Si pensi ad Anatole France e al suo modo di mettere in ridicolo l'uguaglianza democratica di fronte alla legge che con la sua maestà proibisce ugualmente ai poveri e ai ricchi di dormire alla notte sotto i ponti. Si noti che quando Anatole France scriveva questo era ancora lontano dal socialismo; perciò appunto la sua affermazione è caratteristica di questo atteggiamento critico verso la democrazia degli intellettuali progressivi dell'Occidente. Una caratteristica mescolanza di giusta critica e di confuse tendenze reazionarie si può osservare anche in Shaw. La mescolanza più complessa – e per un certo tempo più influente – di queste tendenze si ebbe in G. Sorel, il teorico del sindacalismo.

Queste tendenze, soprattutto nelle loro varianti reazionarie, esercitarono un profondo e importante influsso sull'intellettualità tedesca nel periodo dell'imperialismo. Ma quando furono accolte in Germania, esse subirono una profonda trasformazione nel loro significato sociale; in Occidente infatti esse erano un'espressione di delusione verso la democrazia borghese già raggiunta, mentre in Germania diventarono un ostacolo per il suo affermarsi, una rinuncia alla lotta per ottenerla. Ivi queste tendenze si fusero con la propaganda ufficiale del periodo bismarckiano, che nell'arretratezza della Germania trovava e proclamava l'espressione del *germanesimo*, dell'ele-

mento propriamente tedesco nella storia e nella sociologia. Al tempo di Bismarck gli intellettuali democratici, e in parte anche i liberali, si opposero a tale concezione della società e della storia (Virchow, Mommsen ecc.), peraltro in modo intrinsecamente debole e senza efficacia all'esterno.

In quanto ora la critica della democrazia veniva accolta in Germania come avanzata tendenza spirituale dell'Occidente, si ebbe in definitiva, con altre ragioni ideologiche e storiche, una capitolazione di fronte a quelle ideologie che indebolivano la lotta per la democrazia e le toglievano il suo slancio ideologico e politico. Si pensi, tanto per citare un esempio significativo, all'importantissimo sociologo e storico borghese Max Weber. Questi per ragioni patriottiche era contrario al sistema guglielmino, di cui scorgeva chiaramente il dilettantismo e l'incapacità di competere sul terreno diplomatico con la democrazia inglese o francese: diventò quindi un fautore sempre più deciso della democratizzazione della Germania. Ma siccome il suo pensiero era profondamente penetrato della critica che veniva rivolta in Occidente contro la democrazia da coloro che ne erano delusi, questa era per lui soltanto un « male minore » rispetto al sistema vigente. Contraddizioni simili si possono trovare, sia pure in forma di volta in volta diversa, anche in altri pensatori e politici, per esempio in F. Naumann e in altri. È evidente che su tali basi ideologiche non poteva sorgere alcun indirizzo o partito democratico-borghese di tendenza radicale. (In Naumann questo passaggio dalla critica di sinistra ai principî e alla prassi di destra è particolarmente evidente).

Si determina così, nei più rappresentativi intellettuali dell'età guglielmina, una riproduzione a un livello superiore della « miseria tedesca »: in definitiva una ristrettezza di vedute priva di veri interessi politici. Mentre la maggior parte di costoro è indotta dalla critica occidentale a vedere nello sviluppo antidemocratico della Germania qualcosa di speciale, una posizione superiore rispetto alla problematica democrazia dell'Occidente, sorge una tendenza letterario-dilettantistica alla capitolazione di fronte al sistema politico vi-

gente in Germania, e compare molto spesso uno spirito aristocratico e snobistico che, facendo della borghesia e della cultura borghese una critica talvolta acuta e spesso perfino spiritosa e giusta, finisce per inchinarsi profondamente di fronte ai nobili burocrati e ufficiali del sistema guglielmino e per idealizzare l'apparato di questo sistema coi suoi residui semifeudali. (Queste tendenze sono particolarmente chiare nello spiritoso scrittore satirico Sternheim e nel politico democratico Rathenau).

Naturalmente anche questa critica della democrazia borghese dell'Occidente, condotta dal punto di vista della destra, contiene certi elementi di verità; anzitutto molti fatti che vengono addotti contro il carattere essenzialmente antidemocratico delle democrazie occidentali sono in se stessi veri. Ma proprio in tale questione una critica che colga nel segno è possibile solo dal punto di vista della sinistra. Basta ricordare Anatole France. Già nelle sue opere giovanili si trovano aspre osservazioni e note satiriche sulla democrazia della Terza Repubblica. Ma solo più tardi, quando, in seguito alle esperienze dell'affare Dreyfus, egli cominciò a evolversi in senso socialista, questa critica diventò un elemento organico e progressivo della sua rappresentazione della società e della storia.

Qualcosa di simile si può osservare anche in Thomas Mann. I motivi fondati di tale critica della democrazia borghese che si trovano nelle *Considerazioni di un non politico* sono ancora nascosti e travisati dall'anticapitalismo romantico tipicamente tedesco. Quando poi, nel periodo di Weimar, Thomas Mann si accostò davvero all'indirizzo democratico, anche il suo scetticismo nei confronti della democrazia borghese poté diventare fecondo per la sua produzione artistica: così, per esempio, nella rappresentazione di Settembrini nella *Montagna incantata*, dove la critica ironica della tipica limitatezza della democrazia borghese e della sua incapacità di risolvere le questioni sociali fondamentali del mondo moderno si unisce alla costante accentuazione dell'orientamento relativamente progressivo di questo personaggio nei confronti del prefascismo mistificatorio di Naphta e dell'inerzia apolitica di Hans Castorp.

Anche l'idealizzazione della « competenza », della « cognizione di causa », dell'« imparzialità » della burocrazia in opposizione al « dilettantismo » dei politici di partito e del parlamento, è una tendenza generale delle correnti antidemocratiche dell'Europa occidentale. (Mi limito a citare come esempio É. Faguet). Appare qui chiaramente il carattere reazionario proprio di questa tendenza. Talvolta coscientemente, ma certo per lo piú inconsciamente, gli scrittori che se ne fanno interpreti sono strumenti del capitale finanziario imperialistico, che mediante i suoi comitati ristretti, le sue persone di fiducia rese indipendenti dalle elezioni e dal mutare dei ministeri, aspira – e molto spesso riesce – a imporre in continuità i propri interessi particolari. (Si pensi ai rapporti interni di potere nei ministeri degli Esteri, al frequente avvicendarsi degli esponenti parlamentari e alla continuità con cui segretari di Stato, capi relatori ecc. rimangono ai loro posti nei paesi democratico-borghesi dell'Europa occidentale). Questa tendenza, manifestandosi nella Germania non ancora democratica, rafforza dal punto di vista ideologico la vittoriosa resistenza che la burocrazia imperiale e prussiana dell'esercito e dell'amministrazione civile opponeva a ogni tentativo di riformare le istituzioni dello Stato in senso progressivo. Il parlamentarismo apparente degenera fino alla completa impotenza; ma questa sua sterilità necessaria e evidente non fornisce lo spunto a un'ulteriore trasformazione democratica, ma conduce invece a irrigidire, a fissare e ad aggravare questa stessa impotenza. Naturalmente il capitale finanziario imperialistico può sfruttare in Germania questa situazione allo stesso modo in cui si vale del parlamentarismo nei paesi dell'Europa occidentale.

Senonché questo stato di cose significa per lo sviluppo della Germania il risolversi dei residui della « miseria tedesca » in un imperialismo particolarmente reazionario, immune da qualsiasi controllo democratico. Questa tendenza ha in Germania conseguenze particolarmente funeste in quanto l'antico servilismo dell'intellettuale medio, e anche dell'intellettuale molto evoluto dal punto di vista spirituale e morale, non solo è mantenuto, ma riceve anche una nuova

conservazione ideologica. I residui di assolutismo, che sono stati a un tempo conservati e modernizzati dal « bonapartismo » bismarckiano, trovano un particolare appoggio nella mentalità e nella formazione spirituale, politica e morale del funzionario: il burocrate considera come un suo particolare orgoglio professionale attuare in modo tecnicamente perfetto le disposizioni dell'autorità superiore anche se non le approva nella sostanza. Questo spirito, che nei paesi di antica tradizione democratica è circoscritto all'amministrazione in senso stretto, si estende in Germania molto al di là della burocrazia. L'inchinarsi incondizionatamente ai voleri dell'autorità è considerato come una particolare virtú tedesca in contrapposizione alle piú libere concezioni democratico-occidentali e viene esaltato sempre piú come contrassegno di un piú alto grado di evoluzione morale. Lo stesso Bismarck, che personalmente e dal punto di vista istituzionale favorí potentemente questo trasferimento della meschinità politico-sociale tedesca dai piccoli stati alla nazione unificata e potente, il perpetuarsi di un sistema in cui l'opinione pubblica non esiste, criticò qualche volta questa deficienza tedesca di « coraggio civile ». Per le ragioni che abbiamo accennato, questa tendenza, nel periodo guglielmino, degenera in un vero e proprio bizantinismo dell'elemento intellettuale, in un servilismo esteriormente borioso, ma interiormente strisciante di vastissimi strati del ceto medio.

È questa, ripetiamo, una capitolazione spirituale, talvolta non voluta, dinanzi alla propaganda falsificatrice della storia ed esaltatrice dell'arretratezza della Germania. Propaganda che, iniziata già nel periodo bismarckiano, acquista ora una forma piú « raffinata », piú « elevata », assume soggettivamente un atteggiamento di opposizione, mentre oggettivamente tale opposizione è soltanto apparente. Essa agisce perciò in maniera ancora piú efficace al servizio dell'imperialismo e trascina anche la parte piú progressiva e piú evoluta della borghesia intellettuale d'avanguardia. Qui è evidente l'affinità sociale e con essa anche il parallelismo spirituale fra l'ideologia reazionaria « superiore » e quella « ordinaria ». Come il quietismo buddistico di Schopenhauer procede parallelamente e corrisponde

all'apatia dell'elemento piccolo-borghese dopo la sconfitta della rivoluzione del 1848, e la trasformazione richiesta da Nietzsche dei rapporti fra capitalisti e operai in quelli tra ufficiali e soldati a determinate aspirazioni di carattere capitalistico-militare del periodo imperialistico, così avviene anche qui. Constatando questo parallelismo non si nega affatto la differenza di livello spirituale. Questa anzi è sempre al centro del nostro interesse. Ma non tanto per l'altezza intellettuale, quanto piuttosto perché, grazie ad essa, cresce la portata sociale delle correnti reazionarie, che si estendono così a strati sociali a cui non giungerebbero coi loro mezzi intellettuali « normali » e che sarebbero sprezzanti e sordi verso la loro voce ordinaria. Solo nelle conseguenze sociali *ultime* – e queste sono di decisiva importanza, anche spiritualmente, per il destino della Germania – tali correnti sfociano nel grande fiume della reazione. Quando, per esempio, al principio della prima guerra mondiale, M. Plenge contrappose le « idee del 1914 » come idee superiori e « tedesche » a quelle del 1789, gran parte della migliore intellettualità tedesca si abbassò in tal modo al livello della propaganda storica di Treitschke. Questa mancanza di principî, questo scadere del livello intellettuale e morale possono essere osservati in modo particolarmente chiaro nei libelli del principio della guerra; per citare solo un esempio molto significativo, ricordiamo la contrapposizione fatta da Werner Sombart fra gli « eroi » (i Tedeschi) e i « mercanti » (gl'Inglesi).

Neppure il crollo del sistema guglielmino nella prima guerra mondiale imperialistica e l'instaurazione della repubblica di Weimar portano un mutamento radicale per la democratizzazione della Germania, per la nascita di tradizioni democratiche profondamente radicate in vastissime masse, anche fuori del proletariato fornito di coscienza di classe. In primo luogo, questa democratizzazione politica è nata non tanto dal vigore intrinseco delle forze popolari quanto da una disfatta militare; molti elementi della borghesia tedesca accettarono la repubblica e la democrazia in parte perché costretti dalle circostanze, in parte perché speravano di ricavarne

dei vantaggi in politica estera, di ottenere migliori condizioni di pace con l'aiuto di Wilson, e così via. (Sotto questo aspetto vi è una grande differenza dalla repubblica democratica russa del 1917. Ivi fin da principio grandi masse piccolo-borghesi e contadine erano decisamente democratiche e repubblicane, anche se nella grande borghesia si potevano osservare tendenze molto simili a quelle che vi erano in Germania, anche se il ceto dirigente della democrazia piccolo-borghese e contadina si comportò in modo da tradire la democrazia stessa. Per esempio, i dissensi fra i socialisti rivoluzionari mostrano chiaramente queste disposizioni democratiche delle masse piccolo-borghesi e contadine). In secondo luogo, anche qui ebbe la sua influenza il ritardato sviluppo della Germania. Allorché scoppiò la rivoluzione democratico-borghese nel 1918, il proletariato era la forza sociale decisiva, ma in conseguenza della debolezza ideologica e organizzativa dell'ala sinistra del movimento operaio, non fu in condizione di affrontare i problemi del rinnovamento della Germania. La democrazia borghese era perciò nella sua essenza, come Engels aveva profeticamente previsto già molto tempo innanzi, un'unione di tutte le forze borghesi contro l'incombente pericolo della rivoluzione proletaria. Le esperienze appena allora vissute della rivoluzione russa del 1917 agirono fortemente non solo sulla borghesia, ma anche sull'ala riformista del movimento operaio. Questa per conseguenza appoggiò incondizionatamente la coalizione democratica di tutte le forze borghesi volta contro il proletariato, anzi ne fu il vero centro e la forza prima.

Per queste ragioni la repubblica di Weimar fu essenzialmente una repubblica senza repubblicani, una democrazia senza democratici, come lo era stata – naturalmente in circostanze storiche del tutto diverse – la repubblica francese fra gli anni 1848 e 1851. I partiti borghesi di sinistra alleati ai riformisti non servirono all'attuazione di una democrazia rivoluzionaria, ma furono – sotto i motti di repubblica e democrazia – essenzialmente « partiti dell'ordine », la qual cosa significò in pratica che la struttura della Germania guglielmina fu lasciata il più possibile immutata (furono mantenuti

i quadri dell'ufficialità *Junker* e gli elementi della vecchia burocrazia, si lasciò sussistere la maggior parte dei piccoli stati, non fu compiuta una riforma agraria). Stando cosí le cose, non deve far meraviglia che fra le masse popolari, che, come abbiamo visto, non avevano mai avuto un'educazione democratica, e in cui non erano vive tradizioni di tal genere, si sia determinata ben presto una delusione profonda verso la democrazia e che in tempo relativamente breve esse se ne siano staccate. Questo processo fu reso piú rapido e piú profondo specialmente dal fatto che la democrazia di Weimar fu costretta a dar luogo alla piú grave umiliazione nazionale che la Germania avesse sofferto dall'età napoleonica in poi, cioè alla pace imperialistica di Versailles. Per le masse popolari non educate democraticamente la repubblica di Weimar era l'organo esecutivo di questa umiliazione nazionale, in opposizione ai tempi della grandezza e dell'espansione nazionale, che erano legati a Federico II, a Blücher e a Moltke, vale a dire a ricordi monarchici e antidemocratici. In ciò si può osservare ancora la netta opposizione fra lo sviluppo storico della Germania e quello della Francia e dell'Inghilterra, ove i periodi rivoluzionari e democratici (Cromwell, la grande Rivoluzione ecc.) sono i periodi della massima ascesa nazionale. Le circostanze in cui sorse la repubblica di Weimar rinvigorirono la vecchia concezione dello sviluppo antidemocratico « schiettamente tedesco » e unico adatto alla natura germanica; come pure sembrarono dare una parvenza di fondamento alla leggenda secondo cui la grandezza nazionale tedesca può sorgere solo su basi antidemocratiche. La filosofia, la storiografia e la pubblicistica della reazione sfruttarono ampiamente questa situazione, ma l'ala sinistra della borghesia e della intellettualità borghese non seppe opporre nulla di efficace.

In tal modo, nel corso della repubblica di Weimar, in vasti strati della borghesia e della piccola borghesia si rafforzò l'antico pregiudizio secondo cui la democrazia è in Germania una « merce d'importazione occidentale », un pernicioso corpo estraneo che la nazione, per risanare, avrebbe dovuto espellere. La mancanza di tradizioni di

molti democratici soggettivamente convinti appare in ciò che essi fecero, da parte loro, di questo preteso carattere esclusivamente « occidentale » della democrazia, la base della loro propaganda, con scarso senso d'opportunità e scarsa abilità tattica professarono apertamente il loro spirito antitedesco, il loro entusiasmo per la democrazia occidentale, e favorirono in tal modo i miti antidemocratici della reazione. (Questa ideologia appare particolarmente evidente nell'ambiente della « Weltbühne » di allora). A ciò si aggiunse un atteggiamento nichilista di vasti ambienti dell'intellettualità borghese di tendenza radicale di fronte all'avvilimento nazionale (pacifismo astratto), e questo nichilismo si diffuse anche, sia pure in altre forme, nel movimento operaio. Tale tendenza fu particolarmente forte nel Partito socialdemocratico tedesco indipendente (USPD), e neppure lo stesso Partito comunista tedesco, sotto l'influsso degli errori ideologici di Rosa Luxemburg, rimase immune, all'inizio del suo sviluppo, da un nichilismo nazionale che poté essere superato solo grazie all'esempio del Partito comunista dell'Unione Sovietica, cioè alla teoria staliniana della questione nazionale.

Ciò nonostante, gli aperti tentativi di restaurazione della monarchia degli Hohenzollern fallirono (*putsch* di Kapp nel 1920). Il partito che voleva questa restaurazione, cioè il Partito tedesco-nazionale, non poté mai diventare un grande partito di massa con peso veramente decisivo, benché i suoi rappresentanti, in conseguenza delle tendenze antiproletarie e antirivoluzionarie della repubblica di Weimar, occupassero la maggior parte dei posti di comando nell'apparato civile e militare. Solo quando, in seguito alla grande crisi del 1929, la delusione di vaste masse raggiunse il punto culminante, la reazione riuscí a trovare una larga base nella NSDAP (Partito nazionalsocialista tedesco dei lavoratori), nel fascismo di Hitler.

Importa quindi delineare brevemente, in queste considerazioni introduttive, quelle caratteristiche ideologico-sociali che resero possibile la vergognosamente rapida e ancor piú vergognosamente durevole vittoria del fascismo in Germania; mostrare brevemente come essa scaturisca con una certa necessità da tutto lo sviluppo anteriore

della Germania, indicando però al tempo stesso in che cosa consistono i caratteri propriamente nuovi del nazionalsocialismo, e come questo nuovo non sia che un rafforzamento qualitativo di tendenze già presenti prima.

Abbiamo visto che la repubblica di Weimar, per il modo in cui sorse, per gli espedienti sociali con cui si difese (contro la sinistra), per la maniera di affermarsi e di costituirsi, fu una repubblica senza repubblicani, una democrazia senza democratici. Il primo entusiasmo delle masse si spense presto: col crollo delle speranze in una pace « wilsoniana » per una democrazia tedesca, con la delusione in cui si risolse l'attesa della « socializzazione ». In particolare, nella parte della classe operaia animata da tendenze rivoluzionarie e orientata a sinistra, si consolida un atteggiamento di ostilità verso il sistema di Weimar, affermatosi con l'assassinio dei piú grandi eroi del nuovo movimento operaio rivoluzionario in Germania, Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg. D'altro lato, come pure abbiamo visto, i fautori della restaurazione degli Hohenzollern, della decisa reazione del periodo iniziale, erano troppo deboli per realizzare un durevole sovvertimento; significativo è anche il fatto che non siano giunti a formare un vero movimento di massa. Si vide di qui che il regime degli Hohenzollern non aveva mai avuto un'effettiva base fra le masse. E certo non senza motivo. Il carattere apertamente e rigorosamente « autoritario » dell'antica forma di reazione, finché il potere degli Hohenzollern era solido, o almeno sembrava esserlo, poté mantenere la maggioranza della popolazione in uno stato d'animo di entusiastico lealismo. Ma dopo il crollo, allorché sorse una nuova autorità meno popolare, quando la restaurazione si sarebbe potuta attuare solo coi mezzi della rivolta armata o, nel suo periodo preparatorio, con una decisa opposizione, si rivelò la debolezza quantitativa e qualitativa della base di massa dell'antica reazione.

Cosí la repubblica di Weimar, in seguito alla debolezza dei suoi avversari di sinistra e di destra, venne ad avere una possibilità di esistenza, (per quanto intrinsecamente molto labile e ottenuta a prezzo di continue concessioni alla reazione), sostenuta anche – fin-

ché la Germania non fu in condizione di denunciare apertamente la pace di Versailles – dalla pressione esterna e da corrispondenti considerazioni di politica estera degli imperialisti tedeschi. Perché si potesse verificare un vero e proprio sovvertimento, dovevano sorgere condizioni diverse.

Fra queste condizioni si trova in prima linea lo spostarsi del peso di classe nell'ambito della reazione: a partire dalla sconfitta i capitalisti dei monopoli diventano il ceto dirigente. Anche questa è la conclusione di un lungo processo di sviluppo, ma una conclusione che porta qualcosa di qualitativamente nuovo. Già nel 1848 i grandi industriali della Renania, che rappresentavano allora il capitalismo tedesco piú evoluto, sebbene fossero in maggioranza liberali e quindi all'opposizione, sostennero una parte importante nel determinare la sconfitta della rivoluzione e nel rafforzare il regime antidemocratico in Germania; con le loro « tendenze conciliatrici » diedero respiro alle forze monarchiche e antidemocratiche nel momento in cui saliva l'ondata rivoluzionaria, e con la loro « opposizione » formalistico-parlamentare, mantenuta sempre nei limiti del lealismo, contribuirono a disorganizzare la difesa della democrazia contro la reazione degli Hohenzollern che si apprestava alla riscossa. Sotto Bismarck, e ancora sotto Guglielmo II, cresce, parallelamente al rapido sviluppo del capitalismo tedesco, l'influenza della borghesia sull'indirizzo del governo; ma questa influenza si esercita per lo piú di nascosto: la direzione politica rimane ufficialmente, tranne poche eccezioni (Dernburg), a coloro che l'avevano prima, e conserva la sua vecchia tecnica « autoritaria »; anzi, il sistema di governo di Guglielmo II appare come una rinascita imperialistica dello stile di Federico Guglielmo IV. Anche dopo la disfatta nella guerra mondiale l'influenza del capitale monopolistico, divenuta ormai l'elemento determinante, agisce spesso dietro le quinte: la preferenza va ad organi esecutivi e personaggi di facciata con altri titoli di legittimità (Hindenburg, Brüning, Schleicher ecc.); l'alleanza con i *Junker* prussiani e col patriziato di origine *Junker* della burocrazia civile e militare continua a sussistere, ma in questa alleanza

il capitale monopolistico assume ormai la parte decisiva in tutte le questioni e non si accontenta piú di ottenere quello che vuole in complessi economici d'importanza vitale per i suoi interessi.

Ma questo sviluppo si compie in un ambiente sociale in cui le tendenze anticapitalistiche delle masse vanno continuamente crescendo. L'avanguardia della classe lavoratrice tedesca ha seguito con entusiasmo gli eventi russi del 1917 e ha visto in essi da allora la necessaria prospettiva anche per la storia tedesca. Le speranze riposte nelle promesse di socializzazione del 1918, le delusioni che negli anni successivi ne derivarono allorché la cosa fu insabbiata, il graduale estraniarsi di vaste masse operaie dalla repubblica di Weimar, che veniva a trovarsi sempre piú apertamente sotto il controllo del capitale monopolistico, gli esasperanti effetti della disoccupazione conseguente alla crisi del 1929, e via dicendo, fecero sorgere tendenze anticapitalistiche in una sfera molto piú vasta di quanto non fosse la classe operaia. Alla reazione del capitale monopolistico si impose cosí un nuovo compito: sfruttare proprio queste tendenze anticapitalistiche delle masse allo scopo di rafforzare il proprio dominio; fondare col loro appoggio un nuovo tipo di regime reazionario in cui fosse assicurata una volta per sempre la direzione assoluta del capitalismo monopolistico in tutti i campi della vita politica e sociale.

Non può essere qui nostro compito delineare anche soltanto sommariamente questo sviluppo politico della Germania. Dovevamo attirare l'attenzione su questi momenti politici e sociali solo per far opportunamente risaltare dalle loro basi sociali gl'indirizzi di pensiero che saranno descritti e analizzati minutamente nelle considerazioni filosofiche successive. Se si considera il compito di cui abbiamo parlato sopra, quello cioè di trasformare tendenze, anzi movimenti anticapitalistici di massa nel dominio assoluto e *sans phrase* del capitalismo monopolistico (con cui s'impone anche l'altro compito, strettamente legato al primo, di convertire in uno sciovinismo imperialistico e aggressivo lo sdegno, in se stesso comprensibile e giusto, di vaste masse contro la pace imperialistica di Versailles), è chiaro

che solo un pensiero radicalmente irrazionalistico è adatto all'« unione » puramente demagogica di tendenze in contrasto fra loro. È anche ovvio che l'irrazionalismo di cui qui c'era bisogno, lungamente maturato e poi realizzato nella « *Weltanschauung* nazionalsocialista », doveva essere di necessità qualitativamente diverso dall'irrazionalismo quale era stato prima e dopo il 1848. Naturalmente, nella particolare recettività della borghesia tedesca per l'irrazionalismo nel periodo fra le due guerre, la sua « educazione » da parte degli antichi irrazionalismi svolge una parte non trascurabile. Ma se vogliamo comprendere socialmente la veemente e massiccia diffusione della nuova variante fascista, dobbiamo attirare l'attenzione su alcuni nuovi fenomeni ideologico-sociali.

Va considerata anzitutto una trasformazione avvenuta nella classe operaia. È curioso come questa tendenza rivolta contro la ragione trascini vaste masse, anche parti considerevoli della classe operaia, e come argomenti che erano rimasti finora senza efficacia sui lavoratori trovino ora in essi favorevole accoglienza. Poiché per le masse la questione di ragione o irrazionalità si pone ancora più nettamente come questione di vita, e non solo (come per gli intellettuali) come problema teorico. I grandi progressi del movimento operaio, la chiara prospettiva di lotte vittoriose per il miglioramento della situazione, del crollo prevedibile del capitalismo, avevano condotto la classe operaia a vedere nella propria vita, nel proprio sviluppo storico, qualcosa di razionale e di conforme a una legge; ogni lotta vittoriosa condotta giorno per giorno, ogni atto di resistenza contro la reazione (per esempio al tempo delle leggi contro il socialismo), aveva rafforzato in essa questa concezione, le aveva insegnato a considerare con disdegno la rozza propaganda irrazionalistica e religiosa che si conduceva allora dal campo reazionario.

Con la vittoria del riformismo, con la partecipazione dei riformisti al sistema di Weimar, questa situazione è radicalmente mutata. Già l'idea di razionalità acquistò un accento fondamentalmente diverso. Bernstein aveva già cercato di screditare come utopistica la lotta rivoluzionaria per la società socialista, per la « mèta finale »,

contrapponendo a queste aspirazioni la banale e filistea « ragionevolezza politica realistica » del compromesso con la borghesia liberale e dell'adattamento alla società capitalistica. Da quando la socialdemocrazia diventò un partito di governo, nella sua propaganda, e specialmente nei suoi atti, dominò questa « ragionevolezza politica realistica ». Questa propaganda, nei primi anni della rivoluzione, si mescolò con promesse demagogiche di una prossima socializzazione, di una realizzazione del socialismo per questa via « ragionevole », in opposizione alle « irragionevoli avventure », all'« irreale politica catastrofica » dei comunisti. La « stabilizzazione relativa » consacra il dominio della « ragione », intesa alla maniera di Bernstein, nella teoria e nella prassi del riformismo. La linea di questa « ragionevolezza politica realistica » è stata mantenuta con ferrea energia dal riformismo dominante all'epoca della grande crisi economica mondiale. « Ragione » significa quindi praticamente per le masse: non scioperare di fronte a riduzioni di salario, ma adattarvisi; astenersi da ogni dimostrazione e da ogni passo energico di fronte alla riduzione del sussidio di disoccupazione o all'esclusione di masse sempre piú vaste dal numero degli aventi diritto ad esso; battere in ritirata davanti alle piú sanguinose provocazioni fasciste; non difendere la potenza della classe operaia, il suo dominio della piazza, ma – come Dimitrov esattamente definí questa politica – sfuggire al pericolo evitando di irritare la belva.

In tal modo la « ragione » riformistica non solo rese la classe operaia incapace di opporre resistenza nelle lotte contro il capitalismo imperialistico, contro il fascismo che si apprestava a conquistare il potere, ma compromise e distrusse la fiducia nella razionalità del divenire storico destinato a condurre, attraverso lotte opportunamente combattute, al miglioramento delle condizioni di vita della classe lavoratrice e finalmente alla sua completa emancipazione. La propaganda condotta dai riformisti contro l'Unione Sovietica aggravò ancora queste conseguenze presentando l'eroismo della classe operaia russa come inutile, contrario allo scopo e sterile di risultati.

Questo sviluppo ebbe conseguenze diverse nella stessa classe ope-

raia. Un'avanguardia relativamente forte si allontanò dal riformismo per rielaborare le antiche tradizioni del marxismo nella nuova forma adatta all'età dell'imperialismo, cioè nel leninismo. Un vasto strato si irrigidí al livello di questa « ragionevolezza politica realistica » e fu praticamente incapace di combattere in modo valido contro il fascismo. Ma vi fu una massa abbastanza considerevole, soprattutto di giovani operai resi impazienti dalla situazione di crisi senza uscita, in cui questo corso degli eventi scosse la fiducia nella ragione in genere, nella razionalità dello svolgimento storico e nell'intima connessione di ragione e rivoluzione. In questo elemento, proprio in conseguenza della sua educazione teorica e pratica ad opera del riformismo, si ebbe quindi, di fronte alla crisi, una tendenza ad accogliere nelle proprie concezioni le moderne correnti irrazionalistiche, il disprezzo verso la ragione e la scienza, l'inclinazione a seguire la fede miracolistica del mito.

Questo naturalmente non significa che questi giovani operai delusi siano diventati lettori e ammiratori di Nietzsche e di Spengler. Ma poiché l'opposizione di intelletto e sentimento sembrava scaturita, per le masse, dalla vita stessa, dovette determinarsi in esse, anche dal punto di vista ideologico, una disposizione ad accogliere questa dottrina.

Fra gl'intellettuali e nella piccola borghesia si compí un altro genere di cambiamento, che però nelle sue conseguenze fu ugualmente importante per la diffusione dell'irrazionalismo fascista: la disperazione come stato d'animo di massa e, in stretto rapporto con essa, la credulità, l'attesa di miracoli salvatori. Il generale affermarsi dell'ideologia della disperazione in Germania è senza dubbio anzitutto una conseguenza della sconfitta, della pace di Versailles, della perdita della prospettiva nazionale e politica, collegata in questi ambienti – consciamente o inconsciamente – alla vittoria dell'imperialismo tedesco. Lo straordinario successo di Spengler, che andò molto al di là della cerchia di persone filosoficamente interessate, è un chiaro segno di questo stato d'animo. Le delusioni del periodo della repubblica di Weimar, e cioè tanto nelle correnti di destra,

che speravano in una restaurazione, quanto in quelle di sinistra, che vagheggiavano un rinnovamento democratico e anzi socialista della Germania, dovevano aggravare ulteriormente questo stato d'animo, che raggiunse poi il punto culminante durante la grande crisi economica del 1929. I fondamenti oggettivi di questo stato d'animo sono quindi di ordine economico, sociale e politico. Se tuttavia se ne studia la rapida e pressoché incontrastata diffusione, non si può non vedere in essa la parte importante sostenuta dallo sviluppo ideologico quale era stato fino alla prima guerra mondiale. E precisamente in senso tanto positivo che negativo. Sotto l'aspetto negativo, l'ideologia sociale d'impotenza e di soggezione, propria del tedesco educato nell'atmosfera dello Stato autoritario, ebbe una funzione estremamente importante. Poiché il tedesco medio – per quanto possa essere capace e talvolta anche eccellente nel suo campo professionale (ivi comprese anche l'arte, la filosofia ecc.) – aspetta dall'« alto », dalle « guide competenti » dell'esercito, della politica, della scienza, tutte le decisioni, anche quelle che sono piú importanti per la sua esistenza, poiché è del tutto estraneo al suo ordine d'idee considerare la propria presa di posizione come un elemento che possa contribuire a determinare la vita economica, politica ecc., egli rimase, dopo la caduta degli Hohenzollern, in uno stato d'impotenza e di disorientamento, e attese un miglioramento in parte dalle « antiche e provate guide », in parte dal nuovo « assortimento di capi ». Il fallimento degli uni e degli altri, divenuto poco per volta evidente, lo lasciò in uno stato di disperazione completa. Questa disperazione si accompagnò tuttavia all'attesa di una « nuova guida »; né suscitò, in generale, il proposito di una valutazione indipendente della situazione, di un libero operare. Sotto l'aspetto positivo, lo stato d'animo che rese possibile l'inganno delle masse da parte del fascismo venne destato e favorito dall'influenza che esercitarono le tendenze agnostiche e pessimistiche di cui faremo in seguito l'analisi particolareggiata. La loro caratteristica generale è che il pessimismo e la disperazione costituiscono l'atteggiamento morale normale di fronte ai problemi del presente. Questo naturalmente solo per l'*élite* spirituale; la

plebe può credere nel progresso, il suo ottimismo è inferiore, « infame », come lo aveva definito Schopenhauer.

In questo senso la filosofia tedesca del periodo imperialistico si muove, come vedremo, da Nietzsche a Spengler, e poi, nel periodo di Weimar, da Spengler al fascismo. All'importanza che viene da noi attribuita a questo lavoro ideologico preparatorio della filosofia tedesca compiuto fin dal tempo di Schopenhauer e di Nietzsche si potrebbe obbiettare che si tratta di dottrine esoteriche diffuse solo in ambienti molto ristretti. Noi crediamo invece che non vada sottovalutato l'influsso esercitato sulle masse in modo indiretto e nascosto dalle ideologie reazionarie alla moda che abbiamo finora analizzato. Questo influsso non si limita all'azione immediata dei libri dei filosofi, benché non si debba ignorare che le edizioni delle opere di Schopenhauer e di Nietzsche hanno raggiunto certamente le molte decine di migliaia. Ma le università, le conferenze, i giornali e altri mezzi di diffusione fanno conoscere a masse vastissime queste ideologie, naturalmente in forma piú rozza; ma in tal modo il loro contenuto reazionario, il loro intimo irrazionalismo e pessimismo vengono piuttosto esasperati che attenuati, poiché le tesi fondamentali predominano nettamente sulle riserve. Le masse possono essere profondamente avvelenate da queste ideologie senza che sia mai venuta loro sotto gli occhi la fonte prima del veleno. L'imbarbarimento degli istinti teorizzato da Nietzsche, la sua filosofia della vita, il suo « pessimismo eroico » ecc., sono prodotti necessari del periodo imperialistico; e l'accelerazione di questo processo da lui provocata poté avere i suoi effetti anche su migliaia e migliaia di persone che non conoscevano nemmeno il nome di Nietzsche.

Ma questi elementi non fanno che rafforzare la tendenza ad accogliere un'ideologia della disperazione. Ciò che in essa vi è di nuovo rispetto alle tendenze analoghe piú antiche deriva dalla situazione della Germania nel periodo fra le due guerre imperialistiche. La differenza piú importante fra l'epoca che precede e quella che segue la prima guerra mondiale è senza dubbio il grave indebolimento e poi la perdita quasi totale della « sicurezza » dell'esi-

stenza individuale e sociale nel ceto medio, specialmente nell'elemento intellettuale. Se prima della prima guerra imperialistica si era pessimisti specialmente in rapporto alla civiltà, questo atteggiamento aveva un carattere tranquillamente contemplativo senza il minimo riguardo a una possibile azione; poiché al singolo individuo la propria esistenza appariva assicurata sotto l'aspetto materiale e sociale, spirituale ed umano, le posizioni di pensiero potevano restare pressoché puramente teoriche, senza influire in modo essenziale sul comportamento e sulle interiori norme di vita di coloro che ne erano partecipi. Il venir meno della « sicurezza », la continua precarietà dell'esistenza interiore ed esteriore trasformarono questo pessimismo irrazionalistico in prassi. Non vogliamo dire con questo che la *Weltanschauung* debba suscitare ormai direttamente azioni, ma semplicemente che essa, da un lato, deriva dalla precarietà direttamente sentita della singola esistenza individuale (e non soltanto dalla contemplazione di una situazione oggettiva della civiltà), e che dall'altro, di fronte alla *Weltanschauung*, vengono poste istanze pratiche, anche se nella forma per cui dalla struttura del mondo viene dedotta « ontologicamente » l'impossibilità dell'agire.

Comunque, le antiche forme dell'irrazionalismo si dimostrano inadeguate a rispondere a tali questioni. E si rivela qui la necessità, come vedremo ripetutamente in seguito, che la demagogia del fascismo, per quanto erediti, formalmente e sostanzialmente, dall'ideologia della reazione di vecchio tipo, si orienti nel suo metodo verso le nuove ideologie sorte con l'imperialismo, le spogli di ogni elemento « interiore » o spiritualmente elevato, e trasformi il rimanente in una energica e rozza forma di demagogia. Hitler e Rosenberg trasferiscono sulla piazza tutto ciò che del pessimismo irrazionalistico era stato detto dalla cattedra, nei salotti intellettuali e nei caffè a partire da Nietzsche e da Dilthey fino a Heidegger e Jaspers. Vedremo quanto vi resti conservato dei contenuti essenziali, della metodologia particolare di questo sviluppo, nonostante o a causa della volgarizzazione demagogica compiuta dalla *Weltanschauung* nazionalsocialista. Il suo punto di partenza nella psicologia delle masse

è proprio questa disperazione, questa credulità e attesa di miracoli nate dalla disperazione, che sono diffuse nel popolo, ivi compreso l'elemento intellettuale altamente qualificato. Che la disperazione sia stata il legame sociale e psicologico fra il nazionalsocialismo e le masse appare dal fatto che il vero affermarsi del movimento, il suo effettivo diffondersi fra le masse si verificano con la crisi economica del 1929, nel momento quindi in cui la disperazione, da principio generalmente teorica, e che assume via via forme sociali sempre piú concrete, si converte in una generale precarietà dell'esistenza individuale; nel momento quindi in cui le intenzioni rivolte alla prassi, che abbiamo constatato prima, offrono la possibilità di porre la disperazione ideologica al servizio di una disperata politica di avventure.

Questa politica utilizza ora gli antichi istinti servili dei Tedeschi nei confronti dell'autorità, quasi per nulla modificati dalla democrazia di Weimar. Ma il metodo della sottomissione deve essere cambiato, poiché per la prima volta nella storia tedesca si tratta non già di seguire docilmente un legittimo potere ereditario e neppure di restaurarlo soltanto, ma di dare la propria adesione a un sovvertimento radicale, a una « rivoluzione », come specialmente in principio e poi anche in seguito in tempi di crisi, il nazionalsocialismo amava chiamarsi. Questo carattere antilegittimistico e « rivoluzionario » del potere fascista è uno dei motivi per cui, dal punto di vista metodologico, esso deve rifarsi a ideali di tipo nietzschiano piuttosto che all'ideologia reazionaria di vecchio stampo. Certo la demagogia fascista presenta molti lati diversi; mentre accentua il suo carattere « rivoluzionario », cerca anche di fare appello agli eventuali istinti legittimistici (si pensi alla parte sostenuta da Hindenburg nel periodo di transizione, alla maniera formalmente legale con cui fu assunto il potere).

Ma la disperazione non sarebbe di per se stessa un sufficiente legame psicologico-sociale. Proprio in quanto si rivolge alla prassi, essa deve necessariamente racchiudere in sé, come momenti, la credulità e attesa miracolistica già da noi ricordata. Questo nesso esi-

ste oggettivamente, e non per caso. Infatti, quanto piú cresce la disperazione nei singoli, quanto piú si esprime in essa il sentimento della precarietà dell'esistenza individuale, tanto piú debbono derivarne, in generale – date le condizioni speciali, spirituali e morali della Germania – credulità e attesa. A partire da Schopenhauer e particolarmente da Nietzsche il pessimismo irrazionalistico distrugge il convincimento che esista un mondo esterno oggettivo la cui conoscenza profonda e non preconcetta possa indicare una via d'uscita dalla problematica da cui nasce la disperazione. Ivi la *conoscenza* del mondo si converte in una sempre piú arbitraria *interpretazione* del mondo. Questa tendenza filosofica rafforza naturalmente la posizione di quel ceto che tutto aspetta dall'« autorità », poiché si tratta per esso, anche nella vita, non di un'analisi oggettiva di nessi oggettivi, ma di una interpretazione di decisioni i cui motivi debbono restare ignoti. È poi anche chiaro che si trova qui una delle fonti psicologico-sociali dell'attesa miracolistica: la situazione può essere disperata, ma il « genio illuminato dalla grazia divina » (Bismarck, Guglielmo II, Hitler) troverà con la sua « intuizione creatrice » una via d'uscita. È altresí evidente che quanto piú la « sicurezza » è minacciata, quanto piú direttamente l'esistenza individuale è posta in gioco, tanto piú intense diventano questa credulità e questa aspettazione del miracolo. Si tratta quindi di un'antica e tradizionale debolezza del ceto medio tedesco, che si estende dalla filosofia nietzschiana fino alla psicologia del comportamento medio dei filistei da birreria.

Quando perciò, come spesso avviene, si ode domandare con meraviglia come mai grandi masse del popolo tedesco abbiano potuto accettare il mito puerile di Hitler e di Rosenberg, e credere in esso, si può rispondere con un'altra domanda di carattere storico: come mai gli uomini piú colti e intellettualmente piú evoluti della Germania poterono credere nella mitica « volontà » di Schopenhauer, ai messaggi dello Zarathustra nietzschiano, ai miti storici del tramonto dell'Occidente? E non si venga a dire che il livello intellettuale e artistico di Schopenhauer e di Nietzsche è incomparabilmente piú

alto della rozza e contradditoria demagogia di Hitler e di Rosenberg. Poiché se un uomo fornito di cultura filosofica e letteraria, capace di seguire sotto l'aspetto gnoseologico le sfumature della rielaborazione di Schopenhauer ad opera di Nietzsche, e di comprendere con competenza estetica e psicologica le sfumature della sua critica della decadenza, presta tuttavia fede al mito del superuomo e a quello dell'« eterno ritorno », ciò, in fin dei conti, è piú difficile da capire che se un giovane operaio poco istruito, che non è mai stato o è stato solo temporaneamente in un'organizzazione di partito, e che è stato gettato sul lastrico alla fine del suo periodo di apprendistato, crede, nella sua disperazione, che Hitler possa realizzare il « socialismo tedesco ».

Vale anche qui ciò che a suo tempo Marx aveva detto a proposito delle « ciniche » dottrine dell'economia classica, cioè che le dottrine non sono passate dai libri alla realtà, bensí dalla realtà nei libri. La questione se a un certo momento, in determinati ceti sociali, domini un'atmosfera di sana e spassionata critica, oppure di superstizione, di attesa miracolistica, di credulità irrazionalistica, non è una questione di livello intellettuale, ma di situazione sociale. Evidentemente in ciò hanno una parte importante le ideologie che ci sono state e hanno agito prima, in quanto accrescono o attenuano le tendenze alla critica o alla credulità. Ma non si dimentichi che l'efficacia o l'inefficacia di una tendenza di pensiero procede del pari dalla realtà ai libri e non dai libri alla realtà.

La storia ci insegna che epoche in cui dominarono in modo particolare la credulità, la superstizione, l'attesa di miracoli, non furono affatto necessariamente epoche di un livello di civiltà particolarmente basso. È anzi vero il contrario. Vediamo una tendenza di questo genere al tramonto del mondo antico, al punto culminante della civiltà greco-romana, all'epoca della massima diffusione della cultura alessandrina. E vediamo che in questo periodo non già soltanto gli schiavi ignoranti, i piccoli artigiani, i portatori del cristianesimo furono estremamente disposti ad accogliere la fede nel miracolo, ma anche eruditi ed artisti molto dotati e molto evoluti, come Plutarco

o Apuleio, Plotino o Porfirio mostrarono del pari credulità e superstizione. E – per addurre ancora un esempio significativo – il punto culminante dell'assurda credenza nelle streghe non è affatto l'età più oscura del Medioevo, ma la grande crisi di transizione dal Medioevo all'età moderna, l'epoca di Galileo e di Keplero. Anche qui si può constatare che molti dei più notevoli spiriti dell'epoca non erano immuni da forme diverse di superstizione: basti pensare a Francesco Bacone, a Jacob Böhme, a Paracelso e via dicendo.

Il carattere comune di queste epoche di follia sociale, di superstizione spinta all'estremo e di fede miracolistica, consiste in ciò che si tratta sempre di periodi in cui avviene il tramonto di un antico ordine sociale, di una civiltà secolare, e al tempo stesso il travaglio della nascita di una civiltà nuova. Questa generale mancanza di sicurezza della vita capitalistica subí in Germania, negli anni della crisi, un aumento tale che significò una conversione in qualcosa di qualitativamente nuovo e particolare; e ciò conferí a questa ricettività una diffusione senza precedenti nelle masse, e questa ricettività fu sfruttata dal fascismo nel modo più spregiudicato.

Quali forme di pensiero abbia assunto concretamente questo sfruttamento demagogico della situazione disperata di larghi strati della popolazione tedesca, sarà descritto e analizzato in seguito. Soltanto allora, nell'analisi concreta, potrà risultare veramente chiaro come la demagogia e la tirannia fasciste furono soltanto il culmine estremo di un lungo processo, apparso all'inizio come « innocente » (appartenente al dominio della filosofia pura, o al massimo della *Weltanschauung*): la distruzione della ragione.

Questo processo, i cui inizi vanno cercati nella lotta della restaurazione feudale e del romanticismo reazionario contro la Rivoluzione francese, e la cui fase estrema, come abbiamo visto, ha luogo nel periodo imperialistico del capitalismo, non è affatto limitato alla sola Germania. Tanto le sue origini quanto la sua manifestazione hitleriana e la sua sopravvivenza nel presente hanno radici economico-sociali internazionali, e la filosofia irrazionalistica presenta quindi del pari un carattere internazionale. Ma abbiamo potuto

vedere nell'introduzione che essa non è mai pervenuta all'efficacia diabolica che esplicò nella Germania di Hitler; che, salvo rare eccezioni, non ha mai raggiunto l'egemonia che aveva raggiunto già prima in Germania, e su scala non solo tedesca, ma internazionale. Era perciò necessario, in questo capitolo, indicare e analizzare brevemente quelle caratteristiche storico-sociali che hanno fatto della Germania la patria e il centro dell'ostilità alla ragione.

Perciò la seguente esposizione di tendenze di storia della filosofia sarà circoscritta – salvo poche eccezioni, come Kierkegaard o Gobineau – allo sviluppo del pensiero tedesco. Questo pensiero e soltanto questo ha condotto finora a un hitlerismo. E perciò, riteniamo, il fatto di limitarci all'esposizione della storia dell'irrazionalismo in Germania non diminuisce, ma accresce il significato internazionale della trattazione. Essa è un *discite moniti* agli uomini pensanti di tutti i popoli, un invito a considerare che non c'è una filosofia « innocente », una filosofia puramente accademica, e che è sempre ed ovunque oggettivamente presente il pericolo che un qualche incendiario, servendosi del contenuto filosofico di « innocenti » conversazioni da salotto o da caffè, di conferenze accademiche, di *feuilletons*, di saggi e via dicendo, accenda di nuovo un fuoco alla Hitler. Delle mutate circostanze dell'odierna situazione mondiale e delle loro conseguenze nel campo del pensiero ci occuperemo nella conclusione. Esse mostrano differenze profonde fra la preparazione ideologica della seconda guerra imperialistica mondiale e quella della terza. Per ragioni che a suo luogo spiegheremo, sembra che l'irrazionalismo puro e semplice non abbia oggi la parte dominante che ha avuto al tempo dell'organizzazione del secondo incendio mondiale. Ma mostreremo che esso forma ancora sempre, per così dire, l'atmosfera ideologica della nuova propaganda di guerra, o almeno sostiene in questa una parte non trascurabile. Il monito, che qui s'intende dare, ad apprendere dal passato, non ha quindi minimamente perduto la sua attualità perché le circostanze sono sotto molti aspetti mutate. Tanto più che tutta una serie di elementi che furono già decisivi nell'irrazionalismo « clas-

sico » dei tempi di Hitler (agnosticismo, relativismo, nichilismo, tendenza alla creazione di miti, mancanza di senso critico, credulità, attesa miracolistica, pregiudizi e odio di razza ecc.), sostiene una parte non meno importante, anzi talvolta ancora maggiore, nella propaganda ideologica della « guerra fredda ».

La lotta fondamentale fra progresso e reazione si combatte quindi anche oggi, nel campo del pensiero, per l'ulteriore sviluppo o la distruzione della ragione; anche se i conflitti si svolgono – immediatamente – con altri contenuti e con altri metodi che al tempo dell'hitlerismo. Crediamo perciò che il significato di una storia dei problemi fondamentali dell'irrazionalismo vada anche oggi molto al di là del semplice interesse storico.

Dalla lezione che Hitler ha dato al mondo, ogni singolo individuo, come ogni popolo, dovrebbe cercare di apprendere qualcosa per la propria salvezza. E questa responsabilità è particolarmente grave per i filosofi, che sarebbero tenuti a vegliare sull'esistenza e lo sviluppo della ragione nella misura della loro partecipazione reale all'evoluzione sociale. (Dove peraltro non va sopravvalutata la loro reale importanza in questa evoluzione). In Germania e altrove essi hanno trascurato questo loro dovere, e anche se finora non si sono ancora realizzate dappertutto le parole di Mefistofele su Faust disperato:

> Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
> Der Menschen allerhöchste Kraft,
> So hab ich dich schon unbedingt [1]

ciò – a meno che non intervenga un cambiamento –, per i paesi a struttura economica imperialistica, per le civiltà che si trovano sotto il segno dell'irrazionalismo, non significa affatto una garanzia che domani non diventeranno preda di un diavolo fascista, a paragone del quale Hitler sarebbe forse soltanto un inesperto principiante. La limitazione dell'analisi all'evoluzione tedesca, alla filosofia tedesca vuole quindi sottolineare proprio questo *discite moniti*.

[1] Disprezza la ragione e la scienza, la più eccelsa facoltà dell'uomo, e io ti avrò completamente in mio potere [*N.d.T.*].

II. La fondazione dell'irrazionalismo nel periodo fra due rivoluzioni (1789-1848)

I

Osservazioni di principio per la storia dell'irrazionalismo moderno

L'irrazionalismo contemporaneo si è dato naturalmente molto da fare per trovare antenati. Volendo esso ricondurre la storia della filosofia a una lotta « eterna » fra razionalismo e irrazionalismo, sorge per esso la necessità di mostrare nell'Oriente, nell'antichità, nel Medioevo ecc., concezioni filosofiche irrazionalistiche. Non mette conto enumerare tutte le forme – alcune delle quali grottesche – di questo arbitrario travisamento della storia della filosofia; troveremo, per esempio, nella trattazione dei neohegeliani, perfino Hegel considerato come il maggiore degli irrazionalisti. Nasce in tal modo una confusione eclettica priva di principî, una scelta del tutto arbitraria di nomi piú o meno celebri, senza criteri precisi di selezione. Si può dire che solo i precursori immediati del fascismo e i fascisti possiedono qui un criterio di misura: la decisa tendenza reazionaria. Perciò Baeumler esclude da questa illustre società il primo romanticismo di Jena; perciò Rosenberg riconosce come classici dell'irrazionalismo fascista soltanto Schopenhauer, Richard Wagner, Lagarde e Nietzsche.

Osserviamo qui di passaggio che la parola « irrazionalismo » per indicare una tendenza filosofica, una scuola, è relativamente recente. Per quanto ne so, essa compare per la prima volta nel *Fichte* di Kuno Fischer. Nel *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* [*Manuale di storia della filosofia*] del Windelband si tratta già di Schelling e di Schopenhauer in un capitolo intitolato: *Metafisica dell'irrazionalismo*. In modo ancora piú deciso questa terminologia predomina in Lask. Sebbene l'uso del termine « irrazionalismo » in

un senso così ampio susciti all'inizio qualche perplessità critica [1], esso diventa, soprattutto nel periodo fra le due guerre, la denominazione generalmente riconosciuta per indicare quella corrente filosofica della cui storia qui ci dobbiamo occupare.

Nella filosofia classica tedesca Hegel usa la parola « irrazionale » solo in senso matematico, e quando critica gli indirizzi filosofici qui considerati parla di « sapere immediato ». Perfino Schelling [2] usa quest'espressione in senso negativo, come sinonimo di « non assolutezza ». Solo nell'ultimo Fichte si possono trovare i primi accenni dell'uso moderno del termine. Nel suo vano tentativo di opporsi al vittorioso idealismo oggettivo di Schelling e di Hegel, Fichte scrive nella ***Dottrina della scienza*** del 1804:

> La proiezione assoluta di un oggetto del cui sorgere non si può render conto, e in cui quindi fra la proiezione e la cosa proiettata è oscurità e vuoto, o, per esprimersi in termini un po' scolastici, ma, ritengo, appropriati, la *projectio per hiatum irrationalem*... [3].

Questa conversione di Fichte all'irrazionalismo, come in genere tutta la sua più tarda gnoseologia, è rimasta priva d'influenza sull'evoluzione successiva. Solo in Lask si può trovare un più profondo influsso del tardo Fichte, e singoli fascisti cercano di inserire il nome di Fichte nella galleria dei loro antenati. Ci limitiamo perciò a questo accenno ai fatti terminologici principali e in seguito trattiamo solo di quei rappresentanti dell'irrazionalismo filosofico che hanno avuto storicamente efficacia.

Naturalmente, che l'espressione sia relativamente recente non significa affatto che la questione dell'irrazionalismo non fosse già emersa come problema importante nella filosofia classica tedesca. È vero anzi il contrario. Le seguenti pagine mostreranno che le formulazioni decisive di questo problema appartengono proprio al pe-

[1] Cfr. F. KUNTZE, *Salomon Maimon*, Heidelberg 1912, pp. 510 sgg.
[2] SCHELLING, *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1856 sgg., I. Abt., VI, p. 22.
[3] FICHTE, *Werke*, ed. di F. Medicus, IV, p. 288.

riodo compreso fra la Rivoluzione francese e gli anni della preparazione ideologica della rivoluzione del 1848.

Anche il fatto che Hegel non usò il termine « irrazionalismo » non significa che egli non abbia dovuto affrontare il problema del rapporto fra dialettica e irrazionalismo; egli lo ha affrontato e come, e non solo nella polemica contro il « sapere immediato » di Friedrich Heinrich Jacobi. È forse un caso, ma comunque un caso significativo, che il suo confronto di principio con questo tema cominci proprio in rapporto alla matematica e alla geometria. Si tratta comunque per lui, in questo contesto, dei limiti delle determinazioni dell'intelletto, della loro contraddittorietà, del continuarsi e dell'innalzarsi del movimento dialettico, ivi sorto, fino alla ragione. Dice Hegel a proposito della geometria:

Ma nel suo procedere – cosa molto degna di nota – essa urta alfine i n c o m m e n s u r a b i l i t à ed i r r a z i o n a l i t à ; e qui, se vuol procedere più oltre nel determinare, è s p i n t a al di là del principio intellettuale. Anche qui, come in molti altri casi, la stortura appare nella terminologia stessa, essendo ciò che è chiamato r a z i o n a l e il meramente i n t e l l e t t u a l e , e ciò che è chiamato i r r a z i o n a l e , piuttosto un cominciamento e un barlume della r a z i o n a l i t à [1].

Sebbene il punto di partenza di questa considerazione abbia un carattere specifico, sebbene Hegel sia ancor lontano dall'universalizzare filosoficamente i concetti di cui qui fa uso, egli tocca tuttavia a questo punto il problema filosofico centrale di tutto il successivo sviluppo dell'irrazionalismo, e cioè quelle questioni a cui l'irrazionalismo si è sempre ricollegato filosoficamente. Sono proprio queste, come vedremo nel corso delle nostre considerazioni, le questioni che sorgono in conseguenza dei limiti e delle contraddizioni del pensiero semplicemente intellettivo. L'imbattersi in questi limiti può diventare per il pensiero umano il punto di partenza di un ulteriore sviluppo del pensiero stesso, cioè della dialettica, se si vede in essi

[1] HEGEL, *Enzyklopädie*, § 231. *Sämtliche Werke*, Berlin 1832 sgg., VI, p. 404. [Trad. Croce, Bari 1951, p. 193].

un problema da risolvere, e, come Hegel dice molto a proposito, « un cominciamento e un barlume della razionalità », vale a dire di una piú alta conoscenza. L'irrazionalismo invece – per riassumere qui provvisoriamente cose che si tratta di esporre in seguito in modo concreto e particolareggiato – si ferma proprio a questo punto, rende assoluto il problema, irrigidisce i limiti della conoscenza intellettiva facendone i limiti della conoscenza in generale, anzi falsa il problema, reso cosí insolubile, in una risposta « sovrarazionale ». Equiparare intelletto e conoscenza, i limiti dell'intelletto coi limiti della conoscenza in generale, far intervenire la « sovrarazionalità » (dell'intuizione ecc.), dove è possibile e necessario procedere oltre verso una conoscenza razionale: ecco le caratteristiche piú generali dell'irrazionalismo filosofico.

Ciò che Hegel qui spiega in un esempio di fondamentale importanza è una delle questioni centrali del metodo dialettico. Egli indica « il regno delle leggi » come « l'*immobile* riproduzione del mondo che esiste o che si manifesta in fenomeni ». Di conseguenza – per limitarci a toccare i punti essenziali del suo ragionamento – « il fenomeno è, in contrapposizione alla legge, la totalità, poiché contiene la legge, ma anche qualcosa di piú, cioè l'elemento della forma che muove se stessa »[1]. Hegel ha elaborato in tal modo quegli elementi logici generalissimi che formano la tendenza piú progressiva del metodo dialettico: il carattere d'approssimazione della conoscenza dialettica. E Lenin, che scopre questo lato decisivo del metodo dialettico, naturalmente di quello materialistico, non piú affetto dai limiti idealistici di Hegel, sottolinea energicamente l'importanza degli svolgimenti di Hegel testè citati: « È questa un'ottima definizione materialistica e notevolmente appropriata (con la parola " immobile "). La legge coglie ciò che è immobile, e perciò la legge, ogni legge, è angusta, incompleta, approssimativa »[2].

[1] Hegel, *Sämtliche Werke* cit., IV, pp. 145 sg.

[2] Lenin, *Aus dem philosophischen Nachluss* [*Quaderni filosofici*], Berlin 1949, p. 70.

Non possiamo qui esaminare piú davvicino le esposizioni di Hegel, che diventano via via piú concrete, sui rapporti dialettici reciproci fra legge (essenza) e fenomeno. Dobbiamo solo ancora accennare brevemente che Hegel, nel corso di questa concretizzazione, supera i limiti dell'idealismo soggettivo, per cui le determinazioni universali (essenza ecc.) non possono risiedere nell'oggettività, nella realtà stessa, e fonda filosoficamente l'oggettività dell'essenza: « L'*essenza* non ha ancora un esserci; ma essa è, e in senso piú profondo che non l'essere »; « La legge è quindi il fenomeno *essenziale* »[1]; una definizione la cui importanza fondamentale è del pari energicamente sottolineata da Lenin nelle sue note marginali alla *Scienza della Logica* di Hegel.

Con queste constatazioni possiamo già determinare piú davvicino il generale rapporto metodologico dell'irrazionalismo con la dialettica. Poiché la realtà oggettiva è fondamentalmente piú ricca, piú varia, piú complessa di quanto mai possano essere i concetti meglio sviluppati del nostro pensiero, sono inevitabili scontri, del genere di quello descritto, fra pensiero ed essere. E quindi in tempi in cui lo sviluppo oggettivo della società e la conseguente scoperta di nuovi fenomeni della natura procedono impetuosamente, si offrono grandi possibilità, per l'irrazionalismo, di trasformare questo progresso, con le sue falsificazioni, in un movimento retrogrado. Una situazione di tal genere si determinò allo scorcio del secolo XVIII e al principio del XIX, in parte in conseguenza della trasformazione della società operata dalla Rivoluzione francese e dalla rivoluzione industriale in Inghilterra, in parte in conseguenza delle crisi verificatesi nel pensiero scientifico, nonché dello sviluppo della chimica, della biologia ecc. sulla base delle allora nuove scoperte geologiche, paleontologiche ecc. La dialettica di Hegel, in quanto tenta di comprendere anche storicamente i problemi qui sollevati, è lo stadio piú alto della filosofia borghese, il suo piú energico tentativo di dominare teoricamente queste difficoltà: di creare un metodo che possa garantire

[1] HEGEL, *Sämtliche Werke* cit., IV, p. 145.

una siffatta approssimazione (sino allora la piú completa) del pensiero, della riproduzione teoretica della realtà, a questa stessa realtà. (Dei noti limiti idealistici di Hegel, delle sue mistificazioni idealistiche, dell'opposizione di metodo e di sistema, non parleremo qui; la critica che ne è stata fatta dai classici del marxismo-leninismo è universalmente nota e viene qui presupposta).

L'irrazionalismo interviene ora in questa discrepanza – necessaria, insopprimibile, ma sempre relativa – fra la riproduzione teoretica e l'originale oggettivo. Esso trova un pretesto nel fatto che i compiti che si pongono via via immediatamente al pensiero, finché sono ancora compiti, ancora problemi insoluti, si presentano in una forma tale da far sembrare, a prima vista, che il pensiero e l'elaborazione concettuale falliscano di fronte alla realtà, che la realtà contrapposta al pensiero rappresenti un al di là della ragione (della razionalità del sistema categoriale proprio del metodo concettuale). Hegel, come abbiamo visto, ha analizzato in modo esatto questa situazione. La sua dialettica di fenomeno ed essenza, esistenza e legge, e anzitutto la sua dialettica dei concetti intellettivi, delle determinazioni della riflessione, del passaggio dall'intelletto alla ragione, indicano chiarissimamente la vera via per risolvere queste difficoltà.

Ma che cosa succede se il pensiero – per ragioni da analizzarsi concretamente e diffusamente in seguito – si ferma di fronte a queste difficoltà e se ne ritrae? Se della necessaria costellazione che qui si manifesta (per cui essa deve ripetersi di necessità a ogni decisivo passo in avanti) esso fa qualcosa di insuperabile in linea di principio, se ipostatizza l'incapacità di *determinati* concetti a cogliere una determinata realtà e la intende come un'incapacità del pensiero, della stessa conoscenza razionale a cogliere l'essenza della realtà? Se poi si fa di questa necessità una virtú, se questa incapacità di comprendere il mondo col pensiero appare come una « conoscenza superiore », come fede, intuizione ecc.?

È chiaro che questo problema si presenta a ogni grado della conoscenza, vale a dire ogni volta che l'evoluzione sociale, e quindi la scienza e la filosofia, sono costrette a spiccare un salto in avanti

per risolvere le questioni reali che si presentano. Già di qui risulta evidente che la scelta fra razionalità e irrazionalità non è mai una questione filosofica « immanente ». Della scelta di un pensatore fra il nuovo e il vecchio decidono in primo luogo non già considerazioni teoretiche e filosofiche, ma situazione di classe e legami di classe. Da vaste prospettive di secoli appare spesso quasi incredibile come importanti pensatori si siano arrestati alla soglia di un problema pressoché risolto, anzi abbiano fatto marcia indietro e abbiano preso la fuga, davanti alla soluzione, in direzione opposta. Solo il carattere di classe della loro presa di posizione può risolvere tali « enigmi ».

Questo condizionamento sociale del razionalismo e dell'irrazionalismo non va cercato soltanto in massicci ordini [redacted] divieti sociali. Il grande materialista inglese del secolo XVII, Hobbes, ne ha caratterizzato esattamente la struttura dicendo:

> Poiché io non dubito che se fosse stato contrario ai diritti di proprietà di un uomo, o più esattamente all'interesse di coloro che hanno della proprietà, il fatto che i tre angoli di un triangolo sono uguali a due angoli di un quadrato, questa dottrina sarebbe stata, se non contestata, almeno repressa col rogo di tutti i libri di geometria, nella misura che fosse riuscito agli interessati di farlo[1].

Bisogna dire quindi che neppure questo elemento della repressione diretta di nuove verità va sottovalutato. Si pensi agli inizi della filosofia moderna, al destino di Bruno, di Vanini, di Galilei. Questa situazione ha senza dubbio esercitato un grande influsso, si rivela in molte sorprendenti ambiguità, si esprime chiaramente nella « diplomazia » filosofica di Gassendi, Bayle, Leibniz e altri; anche il fatto che Lessing non parli apertamente del suo spinozismo rientra in questo complesso. [redacted] anche l'importanza filosofica di questa « diplomazia » non va sottovalutata. [redacted] vero che i posteri, nel caso di Gassendi o di Bayle, possono farsi una chiara idea del loro vero punto di vista, ma già in Leibniz la questione è molto più difficile da di-

[1] Citato da F. Toennies, *Hobbes*, 2ª ed., Stuttgart s. d., p. 147.

stricare, e il silenzio di Lessing a proposito di Spinoza fu preso come base per un'interpretazione completamente falsificata della sua concezione del mondo.

Nonostante tutto questo, la determinazione sociale di cui intendiamo parlare è legata piú profondamente e piú intimamente con la personalità e l'opera dei pensatori. Non è solo la pressione sociale esterna che da Descartes fino a Hegel determina in filosofia tante consapevoli ambiguità, tanti travestimenti di ciò che realmente si pensa, specialmente nelle questioni decisive della filosofia. Di gran lunga piú importante è il fatto che le condizioni sociali dominano i pensatori in questione fin nei loro convincimenti piú originari, nel loro modo di pensare, di impostare i problemi ecc., senza che essi stessi se ne rendano conto. In tal senso, agli hegeliani radicali, che spiegano le ambiguità di Hegel semplicemente con l'adattamento esteriore e vogliono contrapporre allo Hegel « essoterico » dei compromessi uno Hegel « esoterico » del radicalismo, Marx risponde: « Di un accomodamento di Hegel nei confronti della religione dello Stato ecc. non si può quindi piú parlare, poiché questa menzogna è la menzogna del suo progresso »[1].

I filosofi – che ne siano coscienti o meno, che lo vogliano o che non lo vogliano – sono sempre legati anche interiormente alla loro società, a una determinata classe in essa, alle aspirazioni progressive o retrograde di questa. Proprio ciò che rappresenta l'elemento realmente personale, realmente originale nella loro filosofia è nutrito, determinato, formato, guidato da questo terreno (e dal destino storico di questo terreno). Anche dove a prima vista sembra predominare una presa di posizione individuale nei confronti della propria classe, spinta fino all'isolamento, questa presa di posizione è legata nel modo piú intimo con la situazione delle classi, con le alterne vicende della lotta di classe. Cosí Marx mostra come i legami di Ricardo con la produzione capitalistica, col suo sviluppo delle forze

[1] MARX-ENGELS, *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (*MEGA*), 1. Abt., III. p. 164.

produttive, determinino la sua presa di posizione nei confronti delle diverse classi:

Se la concezione di Ricardo è in complesso nell'interesse della *borghesia industriale*, ciò soltanto *perché* e nella misura in cui l'interesse di essa coincide con quello della produzione e dello sviluppo produttivo del lavoro umano. Dove esso viene in contrasto con quelli, egli è altrettanto *privo di riguardi* verso la borghesia, come lo è, d'altro lato, verso il proletariato e l'aristocrazia[1].

Quanto piú un pensatore è originale e importante, tanto piú è figlio del suo tempo, del suo paese, della sua classe. Poiché ogni problematica feconda, realmente filosofica – per quanto sia grande l'aspirazione a porla *sub specie aeternitatis* –, è concreta; vale a dire è determinata, nel contenuto e nella forma, dai bisogni e dalle aspirazioni sociali, scientifiche e artistiche del suo tempo, e contiene essa stessa – sempre nell'ambito delle concrete tendenze ivi operanti – una concreta tendenza progressiva o retrograda, verso il nuovo o verso il vecchio. Dove è un problema di secondaria importanza se e in quale misura il filosofo che si considera sia consapevole di questi rapporti.

Queste osservazioni, che per ora sono state tenute sulle generali, conducono a una seconda questione: ogni epoca, e in ogni epoca ogni classe che in essa partecipa alla lotta sul terreno della filosofia, pone in forma diversa il problema da noi inizialmente schizzato, da cui può sorgere, in determinate circostanze, una dottrina irrazionalistica. La tensione dialettica tra la formazione razionale dei concetti e la materia che le si offre nella realtà, è sí un fatto universale del rapporto conoscitivo con la realtà, ma il modo in cui questo problema si presenta di volta in volta, il modo in cui se ne affronta la soluzione oppure si scantona e si fugge dinanzi ad esso, è qualitativamente diverso a seconda della situazione storica, a seconda dello sviluppo storico delle lotte di classe.

Queste differenze relative alla struttura delle impostazioni e

[1] MARX, *Theorien über den Mehrwert* [*Teorie sul plusvalore*], 3ª ed., Stuttgart 1919, II, p. 310. [Trad. it. Conti, Torino 1955, p. 282].

delle soluzioni si manifestano chiaramente come differenze tra la filosofia e le scienze singole. Queste si trovano spesso nella situazione di risolvere direttamente determinati problemi posti dalla vita, spesso senza preoccuparsi molto delle conseguenze che avranno per la visione del mondo; si pensi allo sviluppo della matematica, in cui importanti problemi dialettici furono giustamente posti e risolti e i massimi innovatori dialettici erano altrettanto poco consapevoli di scoprire nuova terra dialettica che il borghese di Molière di parlare sempre in prosa. La filosofia invece è costretta ad affrontare le questioni fondamentali, le questioni relative alla visione del mondo, quali che siano per essere le sue risposte.

Ma anche questa differenza è relativa e quindi anche *storicamente* relativa. Poiché in determinate circostanze storico-sociali l'affermazione di una verità puramente scientifica, senza che venga generalizzata in una visione del mondo, senza che se ne traggano subito conseguenze filosofiche, può venirsi a trovare al centro dei conflitti ideologici di classe. Cosí avvenne a suo tempo per la dottrina copernicana e piú tardi per il darwinismo, cosí avviene anche oggi per l'ulteriore sviluppo di quest'ultimo ad opera dei mičuriniani. Vi sono state d'altra parte tendenze filosofiche di relativamente lunga durata, che hanno avuto per principio, come programma e caposaldo del loro metodo, di rifuggire da ogni problematica relativa alla visione del mondo. (Ci limiteremo qui ad accennare che naturalmente questo rifuggire nasconde sempre una determinata presa di posizione in senso ideologico-classista, e quindi una partitarietà filosofica. Cosí stanno le cose proprio nel caso piú notevole di questo tipo, nel neokantismo e positivismo della seconda metà del secolo XIX).

Non crediamo necessario continuare ancora quest'analisi di carattere generale. Risulta chiaro che quella specifica maniera di evitare i decisivi problemi filosofici, metodologici e ideologici, nella quale abbiamo riconosciuto il carattere generale e fondamentale dell'irrazionalismo, si deve mostrare necessariamente in forme qualitativamente diverse nei diversi gradi dell'evoluzione sociale e dell'evo-

luzione filosofica corrispondente. Ne consegue che l'irrazionalismo, ancorché si possa riscontrare (o qualcosa di molto simile ad esso) nelle piú diverse epoche di crisi di formazioni sociali diversissime, non possiede una storia unitaria e coerente, come si può parlare di una storia del materialismo o della dialettica. Va da sé che anche l'« autonomia » di queste storie è estremamente relativa; come l'intera storia della filosofia può essere intesa ed esposta in modo scientifico e razionale soltanto sulla base della storia della vita economico-sociale dell'umanità. L'affermazione fatta da Marx nell'*Ideologia tedesca*: « Non si dimentichi che il diritto non ha una storia propria, come non l'ha la religione »[1], si riferisce naturalmente anche alla storia della filosofia.

Ma nel caso dell'irrazionalismo si tratta ancora di qualcosa di diverso, di qualcosa di piú. Esso è una semplice forma di reazione (reazione nel duplice significato di secondario e di retrogrado) allo sviluppo dialettico del pensiero umano. La sua storia dipende quindi da quello sviluppo della scienza e della filosofia alle cui nuove questioni esso appunto reagisce facendo del semplice problema una soluzione, affermando quale piú alta forma di comprensione la pretesa insolubilità di principio del problema. Questa artificiosa trasformazione della pretesa insolubilità in una soluzione, questa pretesa che nel ritirarsi e nello scantonare di fronte a una soluzione, in questa fuga di fronte ad essa, sia contenuta una soluzione positiva, un « vero » raggiungimento della realtà, è il contrassegno decisivo dell'irrazionalismo. Anche l'agnosticismo evita di rispondere a tali questioni; ma esso si limita a dichiarare che è impossibile dare una risposta, e nega questa possibilità, piú o meno apertamente, in nome di una filosofia che si pretende rigorosamente scientifica. (In tal modo si sono, a dire il vero, indicati soltanto gli estremi; nella filosofia quale effettivamente è stata, e specialmente in quella del periodo imperialistico, vi sono le piú diverse posizioni intermedie fra agnosticismo e irrazionalismo, in cui spesso quello si converte in

[1] MARX-ENGELS, *Die deutsche Ideologie*, Berlin 1953, p. 63.

questo, senza contare che, per ragioni che incontreremo ancora sovente, quasi ogni moderna forma d'irrazionalismo si fonda piú o meno sulla gnoseologia dell'agnosticismo).

Concludendo: ogni importante crisi del pensiero filosofico, in quanto lotta sociale fra ciò che nasce e ciò che muore, produce dal lato della reazione tendenze che si potrebbero indicare col moderno termine di « irrazionalismo ». Certo si può dubitare che un'applicazione generica di questo termine possa essere scientificamente utile. Da un lato, come il moderno irrazionalismo ha effettivamente desiderato, potrebbe nascere la falsa apparenza di una linea irrazionalistica unitaria nella storia della filosofia. D'altro lato, per ragioni che spiegheremo subito, l'irrazionalismo moderno ha condizioni specifiche di esistenza, nate dalla peculiarità della produzione capitalistica, tali che un termine unitario come questo cancellerebbe facilmente le differenze specifiche e modernizzerebbe in modo inammissibile antichi indirizzi di pensiero che hanno poco in comune con quelli del secolo XIX. Quest'ultima tendenza è già largamente diffusa nella storia della filosofia della borghesia decadente; si pensi al Platone « kantiano » di Natorp, al Protagora interpretato nel senso della dottrina di Mach a opera di Petzold, e via dicendo. I vari indirizzi dell'irrazionalismo moderno hanno poi livellato, nel buio impenetrabile della « filosofia della vita » o dell'esistenzialismo, l'intera storia della filosofia da Eraclito e da Aristotele fino a Descartes, Vico e Hegel.

In che cosa consiste l'elemento specifico dell'irrazionalismo moderno? Anzitutto in questo che esso nasce sulla base della produzione capitalistica e delle sue specifiche lotte di classe, in un primo tempo nella lotta progressiva della classe borghese contro il feudalesimo e la monarchia assoluta, e successivamente nelle sue lotte difensive e reazionarie contro il proletariato. Questo libro mostrerà concretamente quali svolte decisive abbiano determinato, nello sviluppo dell'irrazionalismo (nel contenuto come nella forma, nei problemi come nelle risposte), le varie tappe di queste lotte di classe, e quali mutamenti abbiano determinato nella sua fisionomia.

Se ora cerchiamo di sintetizzare questo significato fondamentale della produzione capitalistica per il nostro problema filosofico, dobbiamo anzitutto far notare una importante differenza fra lo sviluppo capitalistico e quello precapitalistico: e cioè il problema dello sviluppo delle forze produttive. Nelle società schiaviste la contraddizione tra le forze di produzione e i rapporti di produzione, nel punto per noi decisivo della crisi del sistema, si manifesta nel fatto che le forze di produzione regrediscono e si esauriscono sempre piú, determinando cosí un processo che alla lunga rende impossibile il perdurare del sistema schiavista come fondamento economico e sociale della società. Nel feudalesimo la stessa contraddizione si manifesta già in una forma molto diversa: in seno alla società feudale la classe borghese, in origine semplice parte componente della stessa struttura feudale, sviluppa forze produttive che diventano sempre superiori, e il loro continuo dispiegamento deve finire per spezzare il quadro del feudalesimo. (Non possiamo qui prendere in esame le diverse forme che questo processo presenta in Inghilterra, in Francia e in altri paesi, benché proprio queste differenze abbiano avuto un'influenza profonda e determinante sulla peculiarità della lotta di classe e sul carattere della filosofia inglese, francese ecc.). Ma dopo l'avvento della produzione capitalistica lo sviluppo delle forze produttive è qualitativamente diverso da ogni formazione sociale precedente. Già il ritmo del loro dispiegamento ha un accento qualitativamente nuovo. Ma ciò dipende anche da un intimo rapporto d'interazione, che prima non esisteva, fra lo sviluppo della scienza e l'aumento delle forze produttive. Lo straordinario impulso che ebbe il progresso delle scienze della natura a partire dal Rinascimento va ricondotto anzitutto a questo rapporto d'interazione. Ma tutto ciò ha ancora per conseguenza che lo sviluppo reazionario della borghesia sul terreno politico, sociale e – ciò che è per noi particolarmente importante – sul terreno ideologico interviene in un punto della storia in cui le forze produttive sono ancora in fase di vigoroso progresso. Naturalmente anche nel capitalismo i rapporti di produzione vengono a costituire un osta-

colo per lo sviluppo delle forze produttive. Lenin lo ha dimostrato in modo convincente per quanto riguarda l'imperialismo; e già nella fase premonopolistica tale ostacolo si manifestava in ogni crisi economica. Ma anche questo stato di cose significa per il capitalismo soltanto che le forze produttive non si sviluppano nella misura che la loro organizzazione economica, il grado di perfezione raggiunto dalla tecnica ecc. consentirebbero; che importanti forze produttive esistenti rimangono inutilizzate (si pensi allo sfruttamento industriale dell'energia atomica nel capitalismo). D'altro lato, da questo rapporto d'interazione qualitativamente intensificato tra forze produttive e scienza naturale nel capitalismo, deriva che la borghesia – sotto pena di scomparire – è costretta, anche in periodo di decadenza, a sviluppare fino a un certo grado le scienze della natura; già la tecnica della guerra moderna glielo impone assolutamente.

A questo sviluppo economico è inseparabilmente legato un carattere completamente diverso delle lotte di classe. Di fronte all'odierna storiografia Stalin ha fatto notare molto giustamente e con grande insistenza la parte decisiva sostenuta dalle rivolte degli schiavi e dei servi della gleba nel processo di dissoluzione dell'economia schiavistica e del feudalesimo. Ma con ciò non viene diminuita la differenza qualitativa fra il proletariato e le precedenti classi sfruttate. Non possiamo spiegare qui le importanti conseguenze di questa situazione nuova. Ci limiteremo a indicare un elemento che avrà una parte decisiva nelle nostre successive considerazioni: il proletariato è la prima fra le classi oppresse della storia che sia in grado di contrapporre alla *Weltanschauung* degli oppressori una propria *Weltanschauung* indipendente e superiore. Vedremo che l'intero sviluppo della filosofia borghese è determinato dalle lotte di classe così sorte, che la svolta decisiva anche nello sviluppo dell'irrazionalismo moderno va ricondotta alla circostanza se esso si volga ancora contro il progresso borghese, contro l'eliminazione dei residui feudali, oppure appoggi già, sul terreno filosofico, come estrema ala reazionaria dell'ideologia borghese, la lotta difen-

siva della borghesia conservatrice, e anzi assuma in questa lotta la direzione ideologica.

Questa tendenza di sviluppo delle forze produttive, che è connessa con lo sviluppo della scienza tanto piú intimamente quanto piú alto è lo stadio raggiunto, determina, anche nel periodo della decadenza, un rapporto della classe dominante con la scienza, e anzitutto con le scienze della natura, diverso da quello che sussisteva in precedenti società di classe. In queste la contraddizione che si manifesta fra le forze di produzione e i rapporti di produzione significa necessariamente anche la fine del progresso delle scienze, anzitutto delle scienze della natura, mentre nel capitalismo, anche durante il periodo della decadenza, queste ultime debbono conservare, sia pure in vari modi ostacolata, una certa capacità di sviluppo. Naturalmente già quegli ostacoli che abbiamo accennato sotto l'aspetto economico sostengono anche qui una parte importante. Questa tendenza si manifesta in modo ancora piú chiaro nell'intrecciarsi della guerra imperialistica con le scienze della natura. Da un lato è stato provocato cosí un rapidissimo sviluppo di determinate questioni tecniche, mentre d'altra parte si aggrava la crisi della fisica moderna, che come scienza teoretica finisce sempre piú in un vicolo cieco. Parleremo presto della questione decisiva, dei rapporti fra scienza e visione filosofica del mondo, rapporti che in fase di progresso rappresentano per esse un incentivo vicendevole, mentre in fase di decadenza costituiscono un ostacolo. Comunque da tutto questo risulta, in relazione al nostro problema, una situazione particolare per la filosofia nella società borghese: la mancanza di spirito scientifico (per esser più esatti: lo spirito antiscientifico) della filosofia, che in momenti decisivi di crisi si volge apertamente contro la ragione. Ciò determina un ambiente spirituale completamente diverso, poiché parallelamente a queste tendenze e in rapporto di continua interazione con esse continua a compiersi, sia pure a ritmo rallentato, la conquista della natura da parte della scienza e della tecnica; infatti nel capitalismo in decadenza l'arresto e il regresso delle forze produttive, il loro deperimento, non assumono la forma

di un forzato ritorno a metodi piú arretrati di produzione. La nuova situazione, che qui si crea per la moderna filosofia borghese e che determina il carattere specifico del moderno irrazionalismo, viene ulteriormente aggravata ed esasperata dal fatto che lo sviluppo continuo della conoscenza scientifica e storica si rovescia in una nuova qualità, dalle inevitabili conseguenze filosofiche di questo sviluppo e dall'influsso ch'esso esercita sul problema religioso.

Anche qui lo sviluppo capitalistico assume una posizione speciale nella storia quale è stata fino ad oggi. Le crisi di passaggio da una formazione sociale all'altra furono sempre accompagnate da crisi religiose. Dove perciò – compreso il sorgere del capitalismo – si verificò ogni volta la sostituzione di una forma religiosa da parte di un'altra. Che il sorgere del capitalismo si presenti come una crisi nell'ambito del cristianesimo, non cambia nulla a questo fatto. Non solo la Riforma crea una religione nuova, quantunque ancora cristiana; anche lo sviluppo del cattolicesimo nella Controriforma significa una trasformazione qualitativa rispetto al Medioevo.

Tuttavia, sebbene l'intolleranza e l'aggressività delle diverse chiese non siano forse mai state cosí forti come allora, proprio in questo periodo la religione comincia ad essere costretta alla difensiva sul terreno filosofico. Le nuove scienze che si sviluppano nel Rinascimento, particolarmente le scienze della natura, si distinguono dalle scienze di tutte le precedenti fasi di sviluppo in quanto non solo sono contro la religione nelle loro basi e nelle loro conseguenze filosofiche (cosmologiche), come lo era spesso anche la filosofia della natura dell'antichità, ma minano i fondamenti della religione proprio nelle loro ricerche singole coi loro risultati rigorosi; e ciò anche quando i ricercatori che li conseguono si trovano personalmente sul terreno religioso, anche quando tali conseguenze non sono coscientemente volute. La posizione difensiva della religione consiste nel fatto che questa non è piú in condizione, come al tempo di san Tommaso d'Aquino, di creare in base a principî religiosi una concezione del mondo che sembra e presume di abbracciare e comprendere in sé i principî, il metodo e i risultati della scienza e della

filosofia. Già il cardinale Bellarmino fu costretto ad assumere di fronte alla dottrina copernicana una posizione agnostica, vale a dire ad ammettere l'eliocentrismo come un'utile « ipotesi di lavoro » per la prassi scientifica, contestando però alla scienza la competenza per affermare qualcosa circa la realtà vera (e cioè religiosa). (A dire il vero, questa evoluzione comincia già nel Medioevo con la filosofia nominalistica; le argomentazioni di quest'ultima sono il riflesso della situazione economica già ricordata, per cui lo sviluppo della classe borghese nel mondo feudale diventa a un certo punto un elemento della sua interna dissoluzione).

Non è qui luogo e quindi non può essere nostra intenzione di esporre anche solo per cenni sommari le fasi di questo sviluppo, le sue crisi e le sue lotte. Possiamo fare qui soltanto alcune osservazioni fondamentali. Va notato in primo luogo che questo sviluppo, già nel nominalismo, come lotta della nuova concezione del mondo, tendenzialmente antireligiosa, contro la vecchia religione, comincia e continua per lungo tempo come lotta di una forma di religione contro l'altra, come interna lotta di religioni. Così stanno le cose anche nelle rivoluzioni borghesi e in parte perfino nella Rivoluzione francese; si pensi al culto dell'Ente Supremo di Robespierre. La borghesia nel suo complesso non è in grado di rompere radicalmente con la coscienza religiosa. Quando i suoi ideologi, e in primo luogo i materialisti del secolo XVII e del XVIII, avevano la volontà di questa rottura, il grado di sviluppo delle scienze non era ancora tale da permettere di elaborare compiutamente la loro concezione del mondo sulla base di una radicale immanenza. Dice Engels a proposito di questo periodo:

Torna a grande onore della filosofia di allora il non essersi lasciata sconcertare dalla limitatezza delle cognizioni che si avevano sulla natura, di aver insistito – da Spinoza fino ai grandi materialisti francesi – nello spiegare l'universo mediante l'universo medesimo e di aver lasciato alla scienza del futuro la giustificazione nei particolari [1].

[1] ENGELS, *Dialektik der Natur*, Berlin 1952, p. 13.

La possibilità scientifica di spiegare il mondo con il mondo stesso cresce sempre di piú, e oggi è sul punto di realizzarsi compiutamente con l'approssimarsi della nostra conoscenza ai trapassi concreti fra natura inorganica ed organica. Le ipotesi astronomiche di Kant e Laplace, le scoperte della geologia, il darwinismo, l'analisi della società primitiva compiuta da Morgan, la teoria di Engels sull'importanza del lavoro nel processo evolutivo dalla scimmia all'uomo, la dottrina di Pavlov sui riflessi incondizionati e condizionati e sul sistema di segnalazione secondario, l'ulteriore elaborazione del darwinismo compiuta da Mičurin e dai mičuriniani, le indagini sull'origine della vita condotte da Oparin e dalla Lepešinskaja, e via dicendo, segnano alcune tappe importanti di questo cammino. Tuttavia, quanto piú procede lo sviluppo della società borghese, quanto piú la borghesia non fa che difendere il suo potere contro il proletariato, quanto piú diventa una classe reazionaria, e tanto piú raramente studiosi e filosofi borghesi sono disposti a trarre le conseguenze filosofiche dalla già grandissima ricchezza di dati di fatto addotti dalle scienze; tanto piú decisamente la filosofia borghese si volge a soluzioni irrazionalistiche, quando lo svolgimento si avvicina a un punto in cui è all'ordine del giorno un ulteriore passo in avanti nell'interpretazione immanentistica del mondo, nella spiegazione dell'universo mediante l'universo stesso, nella concezione razionale della dialettica del suo movimento.

Tali crisi non sono naturalmente soltanto di carattere scientifico. Al contrario. L'aggravarsi di una crisi scientifica, la necessità di procedere oltre dialetticamente o di rifugiarsi nell'irrazionalismo, coincide quasi sempre, e non per caso, con grandi crisi sociali. Infatti, come lo sviluppo delle scienze della natura è determinato anzitutto dalla produzione materiale, cosí le conseguenze filosofiche che derivano dalle loro nuove impostazioni e risposte, dai loro problemi e dai loro tentativi di soluzione, dipendono dalle lotte di classe del periodo considerato. La decisione se le generalizzazioni filosofiche delle scienze della natura porteranno con sé un progresso dal punto di vista del metodo e della visione del mondo, o se questo progresso

sarà reso impossibile, e quindi la *partitarietà della filosofia* in tale questione, conseguono, coscientemente o meno, dalla posizione dei suoi rappresentanti nelle lotte di classe del periodo considerato.

Ciò è ancora più valido per il rapporto della filosofia con le scienze sociali, in primo luogo con l'economia e la storia. Ivi il nesso fra la presa di posizione filosofica, in senso progressivo o retrogrado, e le lotte di classe del tempo è ancora più profondo, più intimo. Questo nesso è visibile specialmente in Hegel. Sebbene alcuni importanti filosofi si siano espressi in modo meno diretto sulle questioni economiche, storiche e sociali del loro tempo, anche per essi si potrebbe facilmente indicare il legame che unisce il loro punto di vista gnoseologico con la loro posizione nel campo storico-sociale ed economico.

Già questa concretizzazione – mantenuta ancor sempre molto sulle generali – della nostra concezione, schizzata all'inizio, delle radici filosofiche dell'irrazionalismo, mostra l'inconsistenza della ricerca di antenati condotta con tanto zelo dai moderni rappresentanti di tale indirizzo. La tendenza fondamentale della filosofia dal secolo XVI fino alla prima metà del secolo XIX fu nel complesso un possente movimento in avanti, un forte impulso alla conquista teoretica di tutta la realtà, naturale e sociale. L'impetuoso sviluppo delle scienze, l'estensione del campo visivo nella considerazione dei fenomeni in entrambi i campi, solleva quindi continuamente problemi dialettici. E quantunque, soprattutto in seguito a tale sviluppo scientifico, questo periodo, fino alla soglia della filosofia classica tedesca, sia dominato dal pensiero metafisico, sorgono ovunque importanti, per quanto spesso soltanto spontanei, pensatori dialettici; vengono posti e risolti nelle scienze, spesso senza consapevolezza filosofica, problemi dialettici. Perfino pensatori le cui concezioni gnoseologiche sono di carattere metafisico, spesso nelle questioni concrete si liberano da queste catene e scoprono nuova terra dialettica. Di tale situazione Engels dà un quadro molto chiaro:

La filosofia moderna..., benché anche in essa la dialettica abbia avuto splendidi rappresentanti (per esempio Descartes e Spinoza), si era arenata sempre

piú, specialmente sotto l'influsso inglese, nel cosiddetto pensiero metafisico, da cui anche i Francesi del secolo XVIII, almeno nei loro lavori specificamente filosofici, furono dominati in modo quasi esclusivo. Fuori della filosofia vera e propria erano tuttavia capaci di dare capolavori di dialettica; ricordiamo soltanto *Il nipote di Rameau* di Diderot e il *Saggio sull'origine dell'ineguaglianza fra gli uomini* di Rousseau [1].

Il principale conflitto filosofico è anche in questo periodo quello fra materialismo e idealismo. Il materialismo, dopo aver cominciato a prepararsi (talvolta in forme mistico-religiose) già nel Medioevo, dà all'idealismo la prima grande battaglia in campo aperto nelle discussioni sulle *Méditations* di Descartes, quando i suoi piú importanti rappresentanti di allora, Gassendi e Hobbes, scesero in lotta contro Descartes. Che Spinoza rappresenti un ulteriore rafforzamento di questa tendenza, non ha bisogno di essere analizzato piú davvicino. Il secolo XVIII porta, specialmente in Francia, la maggior fioritura del materialismo metafisico, il periodo di Holbach, Helvétius e Diderot; dove non va trascurato il fatto che nella filosofia inglese, benché il suo indirizzo ufficiale (la corrente di Berkeley e di Hume che si ricollega alle incertezze di Locke), in conseguenza del compromesso ideologico della « gloriosa rivoluzione », sia agnostico e idealista, appaiono ancor sempre notevoli e influenti pensatori materialisti e inclini al materialismo. Quanto fosse forte, anche in pensatori che non si professavano materialisti, il convincimento che la coscienza è determinata dall'essere, risulta dalle celebri metafore, ricorrenti in forme diverse, dell'illusione umano-idealistica della volontà libera: non solo l'immagine spinoziana del sasso scagliato o la banderuola di Bayle, ma anche l'immagine del magnete di Leibniz.

È chiaro che questa penetrazione del materialismo, questa tendenza immanentistica della cosmologia e dell'antropologia, la possibilità di una società senza un al di là, senza una morale cristiana trascendente (società degli atei in Bayle; i vizi come fondamento

[1] ENGELS, *Anti-Dühring* cit., p. 22.

del progresso sociale in Mandeville ecc.) suscita violente polemiche da parte dell'opposizione religiosa reazionaria. È del pari chiaro che in questa polemica appaiono necessariamente alcuni motivi di pensiero che avranno poi una parte importante anche nel moderno irrazionalismo, specialmente quando i pensatori in questione sono già più o meno guidati dal sentimento che gli argomenti teologici tradizionali, almeno dal punto di vista metodologico, non bastano più per combattere il materialismo, che la visione del mondo della religione cristiana, nel suo contenuto concreto, deve necessariamente essere difesa con un metodo « più moderno », « più filosofico » e quindi più vicino all'irrazionalismo.

In questo senso si possono considerare come precursori dell'irrazionalismo moderno alcuni singoli rappresentanti di questa fase di sviluppo, come Pascal in rapporto al cartesianesimo, come F. H. Jacobi in rapporto all'illuminismo e alla filosofia classica tedesca. È facile vedere come entrambi arretrano spaventati di fronte al progresso sociale e scientifico imposto dal ritmo di sviluppo del loro tempo; come si trovano, specialmente Pascal, in una sorta di opposizione romantica nei suoi confronti, e ne criticano i risultati da destra.

In Pascal è chiaramente visibile la doppia linea di questa critica. Egli ci dà una viva e acuta descrizione della società della nobiltà cortigiana, delle conseguenze morali nichilistiche che risultano di necessità dalla sua dissoluzione già chiaramente in atto. In tali descrizioni viene ad avere non di rado dei punti di contatto con La Rochefoucauld e con La Bruyère. Ma mentre questi affrontano coraggiosamente i problemi morali che qui sorgono, in Pascal la loro constatazione serve soltanto a fare di un *pathos* attuale un trampolino di lancio per un salto mortale nella religione. Mentre in La Rochefoucauld e in La Bruyère, sia pure solo in forma aforistica o descrittivo-raziocinante, ci si avvicina molto alla dialettica della morale nella nascente società capitalistica, tali contraddizioni appaiono in Pascal come a priori insolubili nell'ambito umano e terreno, come sintomi dell'abbandono e della solitudine senza spe-

ranza, e senza possibilità di salvezza, dell'uomo affidato a se stesso in un mondo abbandonato da Dio. (Non è un caso che Pascal, nel descrivere e analizzare la noia mortale e sconsolata come malattia del tempo delle classi dominanti, sia spesso molto vicino a Schopenhauer).

Questa descrizione filosofica della situazione di abbandono, che forma il piú importante anello di congiunzione con la filosofia irrazionalistica del periodo successivo, è anche il fondamento delle sue riflessioni sui rapporti dell'uomo con la natura. Il notevole matematico Pascal, autore di tante scoperte, dalla nascente considerazione « geometrica » della natura ricava conseguenze filosofiche diametralmente opposte a quelle che – nonostante tutte le altre differenze che li separano – ne traggono Descartes, Spinoza o Hobbes. Essi intravvedono qui inesauribili possibilità per il dominio della mente umana e per la conquista della natura a opera dell'uomo. Pascal invece vede in questo la trasformazione del cosmo, finora popolato di immagini antropomorfiche, mitiche e religiose, in un'infinità vuota e inumana, estranea all'uomo. L'uomo è perduto, smarrito in quel minuscolo angolo dell'universo dove le scoperte delle scienze della natura lo hanno gettato; sta, senza consiglio, di fronte agli enigmi insolubili dei due abissi: dell'infinitamente piccolo e dell'infinitamente grande. Solo l'esperienza della religione, la verità del cuore (il cristianesimo), possono ridare senso e direzione alla sua vita. Pascal vede quindi tanto gli effetti disumanizzanti del capitalismo in ascesa – allora ancora nelle forme dell'assolutismo feudale – quanto le necessarie conseguenze metodologiche e progressive sia delle nuove scienze della natura, che distruggono l'antropomorfismo della precedente visione del mondo, sia della nuova filosofia che si sviluppa sulla base di esse. Egli vede i problemi, ma fa marcia indietro proprio là dove i suoi grandi contemporanei avanzano (o almeno si sforzano di avanzare) nella direzione di una dialettica.

Questo arrestarsi, questo ritirarsi di fronte ai nuovi problemi che si ponevano ricollega Pascal al nuovo irrazionalismo. Egli peraltro se ne distingue in quanto in lui è incomparabilmente piú forte il

legame sostanziale che lo unisce alla religione positiva e dogmatica: il vero contenuto della sua filosofia, la mèta della sua dissoluzione degli spunti dialettici in una paradossia disperata e a priori insolubile, che rende necessario per lui il salto mortale nella religione, è proprio il cristianesimo dogmatico, sia pure in una forma post-riformatoria, nella forma del giansenismo. Pascal diventa quindi un precursore del nuovo irrazionalismo non tanto per i contenuti che afferma, quanto per il suo metodo, per la sua fenomenologia aforistica di una disperata esperienza religiosa. Ma solo da questo punto di vista è un precursore in qualche modo autentico. La sua fenomenologia della disperazione, per vari aspetti « moderna », tendendo a una soluzione religiosa, conduce, come si è visto, a un'accettazione dogmatica del cristianesimo; proprio perciò, per il riconoscimento della « razionalità » dei dogmi, egli segue vie del tutto diverse da quelle dell'irrazionalismo moderno. Certo – come è stato fatto spesso notare – egli pare qui molto vicino a Kierkegaard. Le nostre successive analisi del punto di vista e del metodo di quest'ultimo mostreranno però che in questo caso la distanza storica di quasi due secoli si rovescia in una nuova qualità: in Kierkegaard la fenomenologia della disperazione domina al punto che la tendenza a risolverla e a superarla nella religione modifica in modo decisivo, contro la sua stessa volontà, l'oggetto dell'intenzione religiosa, conduce cioè a una disgregazione dei contenuti religiosi che converte fortemente le tendenze cristiane in qualcosa di puramente ottativo e postulativo e avvicina tutta la sua filosofia a un ateismo religioso, a un nichilismo esistenzialista. Di tutto ciò vi sono certamente spunti in Pascal, ma non più che spunti.

In Friedrich Heinrich Jacobi, contemporaneo dell'illuminismo e del classicismo tedesco, appare anzitutto molto più chiaramente la difesa contro il materialismo e l'ateismo; ma inoltre il contenuto positivo della sua esperienza religiosa risulta molto più inconsistente. Rimane in lui quasi soltanto più il tentativo di salvare una religiosità astratta e generica. Jacobi si rivela così, nello stesso tempo, vicino e distante dall'irrazionalismo moderno. La sua vi-

cinanza consiste nel fatto che egli contrappone con la massima intransigenza l'intuizione (il « sapere immediato ») alla conoscenza concettuale e discorsiva, vale a dire al pensiero metafisico, e attribuisce a questo solo un valore pratico-pragmatistico, per riservare il raggiungimento della vera realtà solo all'esperienza religiosa. (Sono qui visibili, sia pure in modo molto astratto, certi tratti dell'irrazio nalismo moderno; lo stesso dualismo si ritrova, per esempio, in una forma molto piú sviluppata, in Bergson). Dall'irrazionalismo moderno Jacobi è però al tempo stesso lontano perché ciò che si raggiunge con questo salto si limita a un'astratta e generica nozione di Dio. In tal modo Jacobi si arresta – anche se in forma vuota e indeterminata – davanti a quella problematica che il moderno irrazionalismo riempie in seguito di miti: vale a dire davanti all'esperienza, che diventa sempre piú chiara, ma che di rado viene onestamente confessata, di quel nulla, dove questa esperienza appare come pretesa ricerca della vera sostanza, allontanandosi intuitivamente dalla dialettica. Nel vuoto del « sapere immediato » di Jacobi si nascondono cioè ancora le stesse illusioni che riempiono il teismo dell'illuminismo tedesco: da un lato vediamo il tentativo di unire la concezione del « primo impulso », propria alla scienza naturale meccanica di allora, con un Dio che in certo qual modo carica l'orologio dell'universo. Jacobi si trova, è vero, in aspra opposizione contro i rappresentanti tedeschi di questo modo di vedere (per esempio Mendelssohn), ma al loro vuoto e impotente Dio del volgare intelletto può contrapporre solo un altrettanto vuoto e insignificante Dio della pura intuizione. Hegel caratterizza opportunamente quest'aspetto della filosofia di Jacobi:

In fine, il sapere immediato di Dio deve estendersi solo all'affermazione *che* Dio è, non a *ciò* che Dio è; perché questa sarebbe una conoscenza e condurrebbe a un sapere mediato. Per conseguenza Dio, come oggetto della religione, è espressamente ristretto al *Dio in generale*, al soprasensibile indeterminato; e la religione viene ridotta, circa il contenuto, al suo *minimum* [1].

[1] Hegel, *Enzyklopädie*, § 73, *Sämtliche Werke* cit., VI, p. 141. [Trad. Croce, p. 81].

D'altro lato Jacobi ha in comune con la parte poco progredita dell'illuminismo tedesco l'avversione filosofica contro quegli importanti pensatori che nei secoli XVII e XVIII cercarono di delineare un'immagine dell'universo tesa a superare il livello delle scienze naturali di allora, in se stessa conclusa, dialetticamente mossa e fondata sul movimento intrinseco delle cose stesse. (Spinoza, Leibniz e i materialisti francesi).

Ne deriva così che Jacobi, mentre ripudia gli illuministi tedeschi pseudorazionalisti che si ricollegano alla metafisica scolastica di Wolff, è altrettanto privo di comprensione per le tendenze dialettiche dei suoi contemporanei (Hamann, Herder, Goethe); che egli critica più tardi la filosofia classica tedesca dallo stesso punto di vista da cui aveva criticato le grandi figure dei secoli XVII e XVIII; che non è neppure più in condizione di salutare come dottrina di un alleato la tendenza irrazionalistica che appare in Schelling, ma si volge anche contro di essa con gli stessi argomenti con cui aveva combattuto lo spinozismo.

Pertanto neppure Jacobi è un vero rappresentante dell'irrazionalismo moderno, nonostante tutti i tratti in comune che abbiamo indicato. Solo sotto un duplice punto di vista egli vi si avvicina più di qualunque altro pensatore di questo periodo. In primo luogo in quanto proclama l'intuizione in tutta la sua nudità e astrattezza come unico metodo del vero filosofare e lo fa con una sincerità e un'onestà molto maggiori che non gli irrazionalisti più tardi. Egli constata cioè che l'argomentazione di uno Spinoza, per esempio, è inoppugnabile e nella sua inoppugnabilità conduce necessariamente all'ateismo. Così nel suo celebre colloquio con Lessing egli dice: « Spinoza è per me abbastanza buono, ma è una cattiva salvezza che troviamo in suo nome! »[1]. Questa posizione di Jacobi determina una certa affinità fra lui e gli inizi dell'irrazionalismo moderno. Infatti, quanto più i contrasti sociali si fanno acuti, quanto più difficile diventa la posizione delle idee religiose, tanto più energica-

[1] Jacobi, *Spinozabüchlein*, München 1912, p. 66.

mente gli irrazionalisti negano che si dia la capacità della conoscenza razionale della realtà. Questa linea comincia già con Schopenhauer.

Egli cerca perciò la sua via al « sapere immediato ». Egli dice, nello stesso colloquio, a proposito di questo « sapere immediato »: « il suo scopo ultimo è ciò che non si lascia spiegare: ciò che non può esser risolto, ciò che è immediato e semplice »[1]. In tal modo però l'intero metodo della conoscenza filosofica viene condotto su di una via puramente soggettiva. Non è l'indagine del mondo oggettivo, l'intima essenza degli oggetti medesimi, a determinare per Jacobi il metodo della filosofia; avviene invece che a seconda dell'atteggiamento soggettivo del pensatore (illazione concettuale o conoscenza immediata, intuizione) sorge il vero o falso oggetto della filosofia. Già nei suoi scritti polemici giovanili Hegel aveva confrontato la filosofia di Jacobi con l'idealismo soggettivo di Kant e di Fichte. Ma mentre questi si preoccupano di elaborare, dal loro punto di vista soggettivo, un metodo di conoscenza filosoficamente oggettivo, Jacobi professa apertamente un estremo soggettivismo.

Questo non soltanto nel campo della gnoseologia, ma anche in quello dell'etica. Con vigorose immagini Jacobi espone questo suo punto di vista di fronte a Fichte. Il tenore della sua professione di fede è il seguente:

Sì, io sono l'ateo, l'empio, che, in opposizione *alla volontà che non vuol nulla*, – voglio mentire, come mentiva *Desdemona* in punto di morte; mentire e ingannare come *Pilade* che si fece credere Oreste; assassinare come *Timoleonte*; violare la legge e il giuramento come *Epaminonda*, come Jan de Witt; commettere suicidio come *Otone*; rubare al tempio come *Davide*; – voglio anzi cogliere spighe in giorno di *Sabato* anche solo perché *ho fame e la legge è fatta per l'uomo, non l'uomo per la legge*. Io sono questo empio e mi rido della filosofia che per questo mi chiama empio, mi rido di essa e del suo essere supremo, poiché con la più sacra certezza che ho in me so che il *privilegium aggratiandi* per tali delitti contro la pura lettera della legge assolutamente universale della

[1] Jacobi, *Spinozabüchlein* cit., p. 78.

ragione è la vera *prerogativa sovrana* dell'uomo, il suggello della sua dignità, della sua natura divina[1].

Per la concretezza storica è qui utile osservare che da un lato Jacobi fa rilevare giustamente certe debolezze essenziali dell'idealismo soggettivo di Fichte, la volontà che non vuol nulla, l'universalità astratta della sua etica, ma d'altro lato le sue proprie esigenze etiche contengono una divinizzazione di se medesimo priva di principî, un'ubriacatura soggettivistica dell'individuo borghese, la sua tendenza ad essere « eccezione ». Egli non vuole quindi sopprimere la legge universale, ma solo assicurare all'individuo borghese il diritto a una posizione d'eccezione (*privilegium aggratiandi*): la prerogativa aristocratica dell'intellettuale borghese di rappresentare (almeno nell'immaginazione, poiché a Jacobi non viene naturalmente in mente di commettere per davvero le azioni enumerate) un'eccezione alla legge universale.

In tal modo Jacobi, delle questioni gnoseologiche ed etiche, fa dei problemi psicologici soggettivi. Siccome il cancellare i confini fra gnoseologia e psicologia fa parte delle caratteristiche essenziali dell'irrazionalismo moderno (anzitutto della cosiddetta fenomenologia), non è privo d'interesse constatare che questa tendenza si manifesta ancora del tutto apertamente in Jacobi stesso e che Hegel ha criticato questo carattere della conoscenza immediata da questo punto di vista:

Per questo rispetto è da ricordare un fatto che appartiene alle più comuni esperienze: che cioè verità le quali si sa molto bene essere risultato delle considerazioni più complicate e grandemente mediate, si presentano, a chi se n'è reso familiare, come i m m e d i a t e nella coscienza... La facilità alla quale si giunge in un ramo qualsiasi del sapere, in un'arte, in una capacità tecnica, consiste appunto nell'avere, quando si presenti il caso, immediatamente nella propria coscienza – e anche in un'attività rivolta all'esterno, e nelle proprie membra – quelle conoscenze e quei modi di azione. In tutti questi casi, l'immediatezza del

[1] Pubblicato in *Die Schriften zu Fichtes Atheismusstreit* [*Scritti per la polemica di Fichte sull'ateismo*], München 1912, p. 179.

sapere non solo non esclude la sua mediazione, ma l'una e l'altra sono così congiunte che il sapere immediato è perfino prodotto e risultato di quello mediato[1].

Nella sua sobria acutezza, Hegel mostra l'illusione di poter trovare con l'immediatezza qualcosa di nuovo, di non mediato, e fa quindi una critica che colpisce non Jacobi soltanto, ma anche tutte le successive teorie dell'intuizione.

L'altro importante punto di vista è rappresentato dal fatto che in Jacobi il « sapere immediato » si presenta non solo come una via di scampo di fronte alle conseguenze atee dei grandi pensatori del XVII e XVIII secolo, ma anche, in stretta connessione con questo, come difesa contro il materialismo. Nel colloquio straordinariamente importante, già da noi ricordato, di Jacobi con Lessing, in cui è propriamente contenuta tutta la sua filosofia, egli parla apertamente di questo pericolo, anche qui a differenza di molti irrazionalisti posteriori, dove il problema è continuamente oscurato da schermaglie pseudomaterialistiche, da tentativi di mostrare una « terza via » della filosofia al di là dell'opposizione di materialismo e idealismo. Dice Jacobi in questo colloquio per caratterizzare il materialismo:

Non il pensiero è la fonte della sostanza, ma la sostanza è la fonte del pensiero. Quindi prima del pensiero bisogna necessariamente ammettere qualcosa di non pensante come elemento primo... Abbastanza onestamente Leibniz ha perciò definito le anime *automates spirituales*[2].

Ciò che è detto di Leibniz vale naturalmente in misura ancora maggiore per Spinoza.

L'irrazionalismo di Jacobi appare così, alla vigilia di quella grande crisi ideologica che produce le forme moderne dell'irrazionalismo, in certo qual modo come la sintesi reazionaria delle lotte spirituali dei secoli XVII e XVIII: come aperta dichiarazione di fal-

[1] HEGEL, *Enzyklopädie*, § 66, *Sämtliche Werke* cit., VI, p. 134. [Trad. Croce, pp. 74 sg.].
[2] JACOBI, *Spinozabüchlein* cit., pp. 74 sg.

llimento dell'idealismo, come dichiarazione che anche il rinnegamento della ragione, anche la fuga nel vuoto assurdo, nel paradosso senza contenuto, in un nichilismo guarnito di elementi religiosi, possono offrire soltanto il simulacro di una difesa contro la filosofia materialistica. Questa tendenza al nichilismo fu già riconosciuta da alcuni contemporanei di Jacobi. Nel colloquio che questi ha riportato, Lessing dichiara di considerare Jacobi un « perfetto scettico » che nella sua filosofia è costretto a « volger le spalle a ogni filosofia »[1]. E il giovane Friedrich Schlegel, nel suo periodo di radicale repubblicanesimo, critica la filosofia di Jacobi non solo perché essa deve finire necessariamente « con l'incredulità e la disperazione o con la superstizione e il fanatismo »[2], ma l'attacca anche come immorale; a proposito delle opere di Jacobi egli dice:

> In esse vive, respira e fiorisce uno spirito corruttore di completo disordine morale, di un'illimitata smoderatezza che, nonostante la sua nobile origine, distrugge completamente tutte le leggi della giustizia e della moralità. Gli oggetti cambiano; solo l'idolatria permane. – Ogni lusso finisce con la schiavitù, fosse anche il lusso nel godimento del piú puro amore per l'Essere piú santo. Cosí avviene anche qui; e quale schiavitú è piú spaventosa di quella mistica?[3].

Che Friedrich Schlegel sia finito anche lui come mistico irrazionalista non toglie nulla alla giustezza di questa critica.

Ciò che è piú grave di conseguenze nell'atteggiamento di Jacobi è la sua accusa di ateismo rivolta a Spinoza (e con lui a Lessing e piú tardi a tutta la filosofia classica tedesca). Con ciò, immediatamente, egli dà (com'è ovvio) un'arma alla reazione. Poiché per la reazione questa filosofia, nella sua linea principale, in quanto elabora la dialettica, è necessariamente un pruno in un occhio. L'accusa di ateismo poteva quindi costituire un mezzo efficace per la repressione di questa filosofia. (Fichte, accusato di ateismo, anche

[1] Jacobi, *Spinozabüchlein* cit., p. 77.
[2] *Friedrich Schlegels prosaische Jugendschriften* [*Prose giovanili*], Wien 1906, II, p. 85.
[3] *Ibid.*, p. 88.

se non direttamente da Jacobi, fu costretto effettivamente ad abbandonare la cattedra di Jena). Ma questa netta affermazione di Jacobi ha tuttavia l'importanza, dal punto di vista della storia della filosofia, di aver reso consapevole e messo decisamente all'ordine del giorno la fondamentale inconciliabilità di religione e filosofia coerentemente svolta. E precisamente nel senso che alla filosofia progressiva, dichiarata necessariamente atea, non era più contrapposta una filosofia reazionaria cristiana, o almeno rispettosa del cristianesimo, ma un puro e semplice intuizionismo, un irrazionalismo *sans phrase*, un rifiuto del pensiero filosofico-concettuale, del pensiero razionale in genere.

L'efficacia di questa brutale alternativa non è immediata. Herder e Goethe, che in questa polemica sono dalla parte di Spinoza (e di Lessing) contro Jacobi, si attengono al panteismo e respingono le conseguenze ateistiche di Jacobi. Anche la filosofia della natura del giovane Schelling e dei suoi seguaci, e la filosofia di Hegel – per quanto essi protestino che la cosa non sta così, per quanto Jacobi rivolga a Schelling, e più tardi la reazione romantica a Hegel, l'accusa di ateismo – non vanno oltre, in tale questione, alla loro propria interpretazione di Spinoza, e fanno anzi alcuni passi indietro rispetto ad essa. Non si tratta qui tanto di una « diplomazia », necessaria anche in questo periodo di fronte al potere cristiano-temporale. Naturalmente questo motivo ha spesso una parte non trascurabile anche nella filosofia classica tedesca. Ma la questione principale consiste nel fatto che, per via della necessaria imperfezione e inconseguenza del metodo dialettico, i residui teologici non poterono mai veramente essere superati da questa filosofia. Dice quindi giustamente Feuerbach:

Il panteismo è l'*ateismo teologico*, il *materialismo teologico*, la *negazione della teologia*, ma sempre *dal punto di vista della teologia*; poiché esso della materia, negazione di Dio, fa *un predicato o attributo dell'essenza divina*[1].

[1] L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Leipzig 1846 sgg., II, p. 289.

■ a questo riguardo traccia un parallelo fra Hegel e Spinoza:

La filosofia dell'identità si distinse da quella di Spinoza solo in quanto animò la morta e flemmatica cosa della sostanza con lo spirito dell'idealismo. In particolare, Hegel fece dell'attività autonoma, della facoltà di autodistinzione, dell'autocoscienza l'attributo della sostanza. La paradossale proposizione di Hegel: « La coscienza di Dio è l'autocoscienza di Dio », poggia *sullo stesso fondamento* della paradossale proposizione di Spinoza: « L'estensione o materia è un attributo della sostanza », e non ha altro senso se non: « L'autocoscienza è un attributo della sostanza o di Dio, Dio è Io »[1].

Nasce qui pertanto un'ambiguità oggettiva, metodologico-filosofica, che raggiunge nella filosofia hegeliana il suo punto culminante. Dice giustamente Feuerbach a proposito della filosofia speculativa che essa è « al tempo stesso teismo e ateismo »[2].

Questo carattere dell'evoluzione filosofica tedesca, che si trova del resto – anche se con forti varianti, con alterne oscillazioni dei singoli motivi – in molti dei piú importanti pensatori da Descartes a Hegel, va messo in evidenza già per il fatto che l'irrazionalismo moderno cerca e crede di trovare proprio in queste debolezze un punto a cui ricollegarsi per trasformare retrospettivamente in irrazionalisti grandi pensatori del passato, che hanno rappresentato, nella linea essenziale della loro azione, lo stretto opposto dell'irrazionalismo, e che hanno criticato con distruttiva asprezza le tendenze irrazionalistiche dei loro tempi, e per inserirli nella galleria – cosí costruita – degli antenati dell'irrazionalismo. (Nel capitolo sul neohegelismo vedremo che questo destino ha potuto toccare perfino a Hegel). La netta constatazione della già rilevata ambiguità nelle opere dei maggiori idealisti, da cui naturalmente poterono essere immuni solo i materialisti piú eminenti, ci mette in condizione di esaminare la questione dell'affermazione o della negazione della ragione, non su di una base puramente terminologica, e tanto meno a partire da frasi singole che, isolate dal contesto e dal gene-

[1] L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* cit., II, p. 245.
[2] *Ibid.*, p. 285.

rale orientamento della filosofia considerata, possono anche suonare come irrazionalistiche, ma volgendo la nostra attenzione proprio a questa linea fondamentale.

Tale questione è importante perché i massimi sforzi sono stati compiuti per fare, che so io, di Vico o di Hamann, di Rousseau o di Herder, altrettanti irrazionalisti. Dal punto di vista di una « storia dello spirito » costruita idealisticamente è certo facile spingere questi pensatori nelle immediate vicinanze dell'irrazionalismo. Essi certamente, a cominciare dalla polemica di Vico contro Descartes, avversarono fortemente quelle tendenze filosofiche del loro tempo che generalmente (ma in modo estremamente insufficiente ed astratto) vengono qualificate come razionalistiche. E se si costruisce superficialmente, in questo modo astratto e formale, il contrasto razionale-irrazionale, questi pensatori vengono « spontaneamente » a trovarsi dal lato dell'irrazionalismo, come è avvenuto da tempo, in particolare, per Rousseau e per Hamann, prima ancora che cominciasse la grande moda dell'irrazionalismo. (Rousseau come « romantico irrazionalista » è un prodotto della polemica contro la Rivoluzione francese).

Se invece si considera – come cerchiamo di fare qui – l'irrazionalismo concretamente nelle lotte ideologiche del tempo in questione, come elemento e presa di posizione nella continua polemica, sempre rinascente dalle lotte di classe, fra il vecchio e il nuovo, fra le concrete correnti storiche progressive e retrograde, deve sorgere altrettanto necessariamente un'illuminazione completamente diversa, un'altra immagine piú vicina al vero. Appare allora anzitutto che proprio questi pensatori testè ricordati, in un'epoca la cui tendenza prevalente era di dominare col pensiero i fenomeni meccanici della natura e di svolgere un pensiero metafisico consono a questa aspirazione, cercarono, in opposizione a *questo* indirizzo, di rivendicare al pensiero filosofico il diritto di intendere il mondo storico che sempre muta ed è in continuo sviluppo. Certo, quando parliamo di realtà storica, il lettore non deve lasciar limitare il proprio orizzonte da quella teoria borghese decadente per cui l'elemento

storico è a priori alcunché di assolutamente « irripetibile » e di « unico » nel suo genere, in contrasto col concetto di legge e quindi in certo qual modo irrazionale per natura. Mostreremo ben presto come questa interpretazione della storicità sia nata come opposizione legittimistico-reazionaria contro la Rivoluzione francese e sia stata fatta propria dalla teoria e dalla prassi della scienza borghese nella misura in cui la borghesia stessa diventava reazionaria (Ranke, Rickert).

I pensatori di cui ci stiamo occupando non hanno nulla in comune con tali tendenze. Per quanto possano essere diversi fra loro per concezioni e per ingegno (anche se Goethe, quando conobbe in Italia il pensiero vichiano, si ricordò involontariamente di colui che in patria era stato l'ispiratore della sua giovinezza, cioè di Hamann), ciò che li unisce è l'aspirazione a investigare le leggi del corso storico, del progresso storico-sociale, a scoprire e a ridurre a concetto la ragione nella storia, e precisamente la ragione immanente alla storia umana, la ragione nel movimento autonomo della storia universale. Questo impulso sospinse questi pensatori verso problemi dialettici in un'epoca in cui non erano stati studiati i fondamenti oggettivi di queste leggi (si pensi alle condizioni degli studi sulla preistoria), né gl'indirizzi di pensiero allora dominanti avevano anche soltanto la volontà di fornire un apparato concettuale e un metodo per venire a capo di questi problemi; anzi le tendenze gnoseologiche dominanti (la geometria come modello della teoria della conoscenza) non potevano che impedire uno sviluppo in tal senso.

In tal modo la ricerca della ragione immanente al movimento autonomo della società e della storia si muove necessariamente contro la corrente della gnoseologia dominante; è una ricerca – spesso gnoseologicamente assai poco chiara, spesso piena di anticipazioni puramente immaginose – di categorie dialettiche in grado di esprimere adeguatamente le leggi di sviluppo della società e della storia.

Cosí, per esempio, l'avversione del giovane Goethe per la filosofia « razionalistica » del suo tempo – è degno di nota, ma tutt'al-

tro che casuale, che egli faccia in questo un'eccezione per Spinoza – deriva dal fatto che egli cercava, sia pure per molto tempo in forma puramente istintiva, le categorie dialettiche nello sviluppo degli esseri viventi, nella concezione storica della natura. Perciò, durante tutto il periodo imperialistico, i rappresentanti della irrazionalistica filosofia della vita lo hanno rivendicato e celebrato come loro antenato, quantunque in realtà Goethe, dai tentativi giovanili metodologicamente incerti, sia poi giunto, attraverso un radicale empirismo, a una libera adesione nei confronti della filosofia classica tedesca e particolarmente della sua dialettica. Si deve ancora osservare, a questo proposito, che le riserve di Goethe verso i suoi illustri contemporanei nel campo della filosofia si fondano, da un lato, sul fatto che egli si avvicinava molto piú di loro al materialismo filosofico (non ha importanza che egli abbia chiamato il suo – mai del tutto conseguente – materialismo col termine ilozoismo o altrimenti) e, d'altra parte, che egli non volle mai lasciar rinchiudere i risultati delle sue ricerche nei limiti di un sistema idealistico.

Questo esempio di Goethe mostra nel modo piú chiaro che cos'è che qui importa: l'essere egli stato l'avversario dell'assolutizzazione del sistema di Linneo, il seguace e l'alleato di Geoffroy de Saint-Hilaire contro Cuvier, il precursore di Darwin; non già le singole affermazioni e magari gli scritti da cui – con un'interpretazione antistorica da « scienze dello spirito » – si può estrapolare (o in cui si può interpolare) qualcosa d'irrazionalistico.

Che al centro dell'interesse di Goethe sia la storia della natura, e in Vico, Rousseau e Herder la storicità di tutti gli eventi sociali, che nella visione del mondo di quasi tutti questi pensatori Dio abbia una parte di gran lunga piú positiva che non in Goethe: non sono elementi che costituiscano una differenza decisiva. Come esempio ci limitiamo a ricordare la funzione storica della « Provvidenza » in Vico. Questi la definisce come « una divina mente legislatrice, la quale dalle passioni degli uomini tutti attenuti alle loro private utilità, per le quali viverebbono da fiere bestie dentro le solitudini, ne

ha fatto gli ordini civili per li quali viviamo in umana società »[1]. E sembra quasi di udire Hegel allorché Vico riassume chiaramente questo pensiero alla fine dell'opera:

> Perché pur gli uomini hanno essi fatto questo mondo di nazioni (che fu il primo principio incontrastato di questa Scienza, dappoiché disperammo di ritruovarla da' filosofi e da' filologi); ma egli è questo mondo, senza dubbio, uscito da una mente spesso diversa ed alle volte tutta contraria e sempre superiore ad essi fini particolari che essi uomini si avevan proposti; quali fini ristretti, fatti mezzi per servire a fini piú ampi, gli ha sempre adoperati per conservare l'umana generazione in questa terra[2].

Come in seguito per l'« astuzia della ragione » di Hegel, si tratta qui, senza dubbio, di espressioni atte a trarre in inganno, che fanno valere, in forma pregnante, rapporti non conosciuti fino in fondo, ma genialmente intuiti, e scoprono cosí nuova terra dialettica, mistificando tuttavia questi rapporti in senso idealistico. Ma per chi legga Vico senza preconcetti riesce evidente che qui si vuol parlare di una storia fatta dagli uomini stessi, e quindi conoscibile e razionale, che Vico usa sí il termine « Provvidenza », ma poi nei particolari concreti lo determina in maniera da eliminare ogni potenza trascendente dal contesto dialettico della storia, contesto razionale anche se appare contraddittorio, anzi paradossale all'intelletto. E data questa tendenza fondamentale di Vico, non può sorprendere che egli, dichiarato avversario della gnoseologia di Descartes, si venga a trovare nelle immediate vicinanze dello Spinoza materialista nelle decisive e fondamentali questioni della sua dottrina delle categorie. La proposizione vichiana: « L'ordine dell'idee dee procedere secondo l'ordine delle cose »[3], si distingue da Spinoza solo in questo che Vico intende questa concezione materialistica delle categorie,

[1] Vico, *La Scienza Nuova*, in *Opere*, a cura di Fausto Nicolini, Napoli 1953, pp. 437 sg.
[2] *Ibid.*, p. 868.
[3] *Ibid.*, p. 458.

conformemente alle sue tendenze storiche, in modo molto piú mosso e piú dinamico di Spinoza, che egli quindi ne modifica e ne sviluppa la filosofia nello stesso senso in cui sarà sviluppata piú tardi nella dialettica idealistica in Germania e anzitutto in Hegel.

Non può essere qui nostra intenzione delineare anche sommariamente la filosofia di Vico e ancor meno tentare di analizzarla in rapporto a Herder, a Hamann o a Rousseau. Importa qui unicamente mettere in evidenza la tendenza dialettica fondamentale, che presso tutti questi pensatori mira a svolgere la storia degli uomini, della società umana, in base al suo proprio movimento, in base alle azioni e alle sofferenze degli uomini stessi, e a cogliere la ragione, e cioè le leggi del movimento che ne deriva. È lo stesso che si tratti dell'origine umana del linguaggio, concepito da Herder come sviluppo della ragione, come produzione delle facoltà spirituali dell'uomo (in polemica con l'interpretazione teologica dell'origine del linguaggio), o della nascita della società civile, con la sua ineguaglianza gravida di rivoluzioni, dal sorgere della proprietà privata in Rousseau. Per le nostre considerazioni non importa tanto stabilire fino a che punto singole conoscenze, singole categorie in cui furono fissate, resistono di fronte all'ulteriore sviluppo della scienza. Ciò che solo importa in questo contesto è mettere in luce quel fondamentale indirizzo di pensiero che – da Vico fino a Herder – si è dispiegato nella dialettica storica. Singoli particolari, che, isolati dal giusto contesto storico complessivo, possono essere interpretati come irrazionalistici, indicano tutt'al piú velleità secondarie, confusi presentimenti mistici, ingannevoli formulazioni di dati di fatto e di categorie che non si potevano ancora cogliere in forma chiaramente dialettica. La via da Vico a Herder conduce all'arricchimento e al rafforzamento della ragione non meno di quella iniziata da Descartes o da Bacone. Risultano qui importantissime differenze, anzi contrasti, ma che sono pur sempre contrasti *entro* lo stesso campo che lotta per una filosofia fondata sulla razionalità del mondo; mentre non appare mai l'astratta opposizione di razionalismo e irrazionalismo.

II

L'intuizione intellettuale di Schelling come prima forma in cui si manifesta l'irrazionalismo

L'irrazionalismo moderno nasce dalla grande crisi economico-sociale, politica e ideologica che si verifica tra la fine del secolo XVIII e l'inizio del secolo XIX. Il fatto decisivo, che scatena i momenti fondamentali della crisi, è naturalmente la Rivoluzione francese. Anzitutto essa è un evento mondiale in un senso completamente diverso da quello in cui lo erano state le grandi rivoluzioni precedenti (l'olandese o l'inglese). Queste avevano prodotto cambiamenti soltanto nell'ambito nazionale; e le loro conseguenze internazionali – in quanto tendenze alla trasformazione della società e quindi delle idee – erano state incomparabilmente piú modeste. Solo la Rivoluzione francese ha importanti ripercussioni sulla struttura sociale di molti paesi d'Europa: una liquidazione del feudalesimo ha luogo nella Renania e nell'Italia settentrionale, anche se in misura di gran lunga inferiore a quella del 1793. E anche dove questo non avviene, la necessità di trasformare la società feudale-assolutistica rimane sempre all'ordine del giorno. Sorge perciò ovunque un processo di fermento ideologico, perfino in paesi come l'Inghilterra che avevano già avuto la loro rivoluzione borghese; poiché alla luce degli avvenimenti francesi si vede come la liquidazione del feudalesimo in Inghilterra sia del tutto insufficiente.

Questo elemento nuovo appare cosí imponente che non lo si può piú difendere né attaccare alla vecchia maniera. Non per caso nasce da queste lotte lo storicismo moderno: la concezione dialettica della storia nella filosofia classica tedesca, il rapido, ulteriore sviluppo della scienza storica negli storici francesi del periodo della Restaurazione, lo spirito storico nella letteratura con Walter Scott, Manzoni e Puškin. Anche se la mentalità antistoricistica dell'illuminismo è una leggenda borghese, ciò che ora si sviluppa va molto al di là degli impulsi dati da Herder. Ma appare altresí che anche il vecchio

mondo non si può più difendere alla vecchia maniera. Per quanto Burke fosse tutt'altro che un romantico, deriva da lui lo pseudostoricismo romantico, cioè la demolizione dello sviluppo storico e del progresso in nome di una concezione irrazionalistica della storicità, che si pretende più profonda.

Ma la Rivoluzione francese rinvia nello stesso tempo anche al di là dell'orizzonte borghese. Lo fa direttamente sul piano politico con la rivolta di Gracco Babeuf. (Anche qui la differenza rispetto alle epoche precedenti appare in una risonanza internazionale completamente diversa da quelle che avevano potuto avere Thomas Münzer o i *levellers*). Ciò è ancora più chiaro nei grandi rappresentanti del socialismo utopistico, i cui sistemi e i cui metodi sono del pari inseparabili dalla scossa mondiale operata dalla Rivoluzione francese. L'universale crisi ideologica, di cui gli utopisti rappresentano la tendenza più chiara, orientata verso l'avvenire, scaturisce dalle contraddizioni della Rivoluzione francese stessa e genera qualcosa di essenzialmente nuovo anche quando la linea fondamentale dello svolgimento resta ancora puramente borghese. Engels ha espresso in forma pregnante il punto centrale di quest'ultima crisi. L'illuminismo, la preparazione ideologica della Rivoluzione, aspirava a realizzare con essa e in essa il « regno della ragione ». La Rivoluzione riuscí vittoriosa e il regno della ragione a cui si aspirava fu realizzato; senonché: « Sappiamo ora che questo regno della ragione non era altro che il regno idealizzato della borghesia »[1]. Ma ciò significa che ora le interne contraddizioni della società borghese (che apparivano già nella critica presaga di qualche illuminista o contemporaneo dell'illuminismo, da Mandeville e Ferguson fino a Linguet e Rousseau) vengono spinte al centro dell'interesse dal peso dei fatti reali. L'importanza di queste esperienze fu ancora accresciuta dai risultati della rivoluzione industriale in Inghilterra, quantunque le prime grandi crisi economiche in cui si manifestano nel modo più chiaro le contraddizioni del capitalismo siano scoppiate

[1] ENGELS, *Anti-Dühring* cit., pp. 18 sgg.

soltanto nel secondo decennio del secolo XIX. Per lo sviluppo ideologico tutti questi fatti significano anzitutto che il carattere contraddittorio della società borghese, prima appena presentito, si presenta ormai apertamente agli occhi di tutti come il problema centrale. In conseguenza di ciò la filosofia della società diventa storica e dialettica, in un senso completamente diverso da quello di prima. Qui è fondata l'importanza della filosofia hegeliana; nella sua metodologia la questione della comprensione storica della rivoluzione ha una parte decisiva; la soluzione del problema della sua pensabilità acquista un significato che va molto oltre questa singola questione (conversione della quantità in qualità, nuova concezione del rapporto fra individuo e genere). Ma anche la critica di destra viene portata da questi fatti nuovi su di un nuovo terreno. A partire dal romanticismo e dalla « scuola storica del diritto » fino a Carlyle, sorge una linea affatto nuova della difesa del vecchio, dell'epoca prerivoluzionaria fino indietro al Medioevo; una linea inseparabile della generale irrazionalizzazione della storia.

Non è certo per caso che la grande crisi nel pensiero scientifico procede parallelamente alla crisi sociale. Con la scoperta di tutta una serie di nuovi fenomeni nel campo della chimica e della biologia viene a trovarsi sempre piú al centro dell'interesse la critica del pensiero metafisico-meccanicistico; si ha la sensazione sempre piú chiara che il pensiero fondato solo sulla geometria e la meccanica, a cui la fisica e l'astronomia dei secoli XVII e XVIII debbono i loro trionfi, sia inadeguato ai nuovi compiti, ad abbracciare la totalità dei fenomeni naturali. Questa crisi di crescenza del pensiero naturale non si limita ai problemi della pura elaborazione concettuale. Anche qui comincia ad affermarsi la considerazione storica. Si pensi alle teorie astronomiche di Kant e Laplace, alle scoperte della geologia e della paleontologia, agli inizi della teoria dell'evoluzione, all'incipiente opposizione contro i grandi sistematori meccanicisti quali Linneo e Cuvier, si pensi a Goethe, Geoffroy de Saint-Hilaire, Lamarck ecc.

Solo in questo contesto si può comprendere l'importanza della filosofia della natura in Germania, anzitutto del giovane Schelling. Poiché è qui che nasce il primo tentativo per riunire queste tendenze dal punto di vista metodologico, filosofico e sistematico. Si tratta anche qui del fatto che le contraddizioni dialettiche che si manifestano sempre piú chiaramente nell'enorme e sempre crescente materiale di fatti, non vengono piú rifiutate o « superate » coi mezzi della logica formale, ma proprio queste contraddizioni, la loro risoluzione dialettica, la loro sintesi ecc. passano al centro del nuovo metodo, del metodo dialettico. Engels si guarda dal giudicare le teorie e i metodi di questa filosofia della natura esclusivamente dal punto di vista dei loro risultati, non di rado assurdi, come hanno fatto – con poche eccezioni – gli scienziati della seconda metà del secolo XIX. Egli stesso riassume cosí il suo giudizio: « I filosofi della natura stanno alla scienza consapevolmente dialettica della natura come gli utopisti al comunismo moderno »[1].

Mentre i grandi sistemi del secolo XVII, sulla base delle grandi scoperte di quest'epoca, compivano le sintesi concettuali dei nuovi risultati conseguiti con un metodo essenzialmente statico-geometrico, comincia ora il tentativo d'intendere [redacted] mondo preumano ed umano come un processo storico unitario. Lo « spirito », che per l'idealismo è la figura centrale di questo processo, viene inteso al tempo stesso come il risultato di questo processo. Perciò Schelling parla della genesi della filosofia come di un'« odissea dello spirito »[2], in cui lo spirito, che fino allora aveva lavorato inconsciamente alla propria presa di coscienza, conquista finalmente in piena consapevolezza la sua patria, la sua realtà. Da questa aspirazione a dominare col pensiero i problemi fondamentali del progresso scientifico dopo la Rivoluzione francese, nell'epoca del rivolgimento delle scienze della natura, nasce il metodo dialettico di Schelling. Esso cerca di dare risposte filosofiche a questo vastissimo complesso di

[1] ENGELS, *Anti-Dühring* cit., p. 12, nota.
[2] SCHELLING, *op. cit.*, 1. Abt., III, p. 628.

problemi, di sollevare la filosofia all'altezza del tempo. L'arretratezza sociale della Germania ha per necessaria conseguenza che questo energico volgersi alla dialettica come al problema centrale del metodo filosofico si poté compiere solo in senso idealistico. E che questo sviluppo abbia avuto luogo prevalentemente in Germania non è affatto un caso, come non lo è che la Francia nel secolo XVIII e la Russia a partire dal 1840 siano stati i paesi d'avanguardia della filosofia borghese. Al pensiero borghese conferisce passione e risolutezza per affrontare tali problemi e risolverli solo il fatto sociale di operare in un periodo di preparazione alla rivoluzione democratica, come battistrada ideologico di questa rivoluzione.

Ma per il fatto che metodo filosofico del progresso diventava la dialettica idealistica, orientata storicamente, anche la reazione filosofica fu costretta ad adottare altre armi. L'empirismo inglese che si riflette in Burke delude a lungo andare anche i seguaci tedeschi di quest'ultimo; sorge il bisogno di andare in filosofia oltre Burke, di « approfondirne » le dottrine in senso irrazionalistico; lo stesso avviene anche nei confronti dei filosofi ufficiali della Restaurazione in Francia. Il movimento che porta alla dialettica detta il tempo di tutta la filosofia, ne determina i problemi, costringe la reazione a deformare i nuovi principi filosofici: nasce così, proprio in Germania, sul terreno della lotta per la nuova dialettica, nella lotta contro di essa, la fondazione filosofica del moderno irrazionalismo.

Certo, da principio, questo rapporto ostile fra dialettica e irrazionalismo è estremamente complesso. E questo già per il fatto che tendenze dialettiche sí in ultima istanza connesse, ma tuttavia non del tutto identiche e quindi separabili teoricamente, agiscono nella natura e rispettivamente nella società. Il giovane Schelling si occupò in prevalenza del processo della natura, benché potesse sembrare, da principio, che egli avrebbe creato, a partire di qui, una teoria generale della dialettica. Il punto di partenza di Hegel e l'accento principale della sua dialettica sono sociali, anche se Hegel, nel suo sistema compiuto, rappresenta nello stesso tempo il culmine filosofico del metodo dialettico nella filosofia della natura. Ma altrimenti,

in questo periodo, sorgono intrecci sovente paradossali; è vero che Oken rivela la più concreta tendenza progressiva del tempo nella sua dialettica filosofico-naturale, ed è anche dal punto di vista sociale, politico e filosofico un radicale. Ma già Baader, per esempio, è una delle principali figure della Restaurazione, della reazione nella filosofia e nella storia, e simpatizza tuttavia, nello stesso tempo, per la concezione dialettica della natura. Qualcosa di simile avviene spesso sotto l'influsso di Schelling.

Il centro di questa ambiguità è lo stesso giovane Schelling. La sua fonte principale è il suo stesso carattere. Negli anni '40 Marx scrive sul suo conto a Feuerbach:

> Il *sincero pensiero giovanile* di Schelling – ci sia lecito credere in quanto vi è di buono nel nostro avversario –, per la realizzazione del quale, tuttavia, egli non aveva altro strumento che l'immaginazione, altra energia che la vanità, altro incentivo che l'oppio, altro organo che l'eccitabilità di una femminea facoltà ricettiva...[1].

Questo ritratto è solo in apparenza paradossale: proprio questa sua natura predestinava Schelling ad essere l'iniziatore – l'ambiguo iniziatore – dell'idealismo oggettivo. Egli si accinge a questo compito per metà inconsapevolmente. Sebbene in giovinezza, insieme a Hegel e a Hölderlin, si fosse acceso d'entusiasmo per la Rivoluzione francese, la sua consapevolezza della portata filosofica del rivolgimento sociale è ancora assai poco sviluppata. Allorché più tardi – come pubblico e principale esponente della nuova scuola dell'idealismo oggettivo – inserisce nel suo sistema la società e la storia, è già molto notevole su di lui l'influsso della Restaurazione e della reazione post-termidoriana.

L'originario interesse filosofico di Schelling si concentra sulla nuova situazione che si è determinata nella filosofia della natura. Questa lo impressiona, ed egli in modo ingenuo e senza esitare accoglie semplicemente la forma allora più sviluppata della dialettica,

[1] Marx, *MEGA*, 1. Abt., I, 2, p. 316.

quella di Fichte. Per qualche tempo egli crede di non darne che l'applicazione, l'integrazione nel campo della filosofia della natura; ritiene che la dialettica oggettiva di una filosofia della natura si possa conciliare coi principi della *Dottrina della Scienza*. Non vede, a tutta prima, che già il semplice fatto di una dialettica della natura implica un principio di oggettività ed è perciò fondamentalmente inconciliabile con la dialettica soggettiva di Fichte. Questi rilevò immediatamente che le vie a questo punto si dividevano; ne nacque una discussione epistolare fra Fichte e Schelling; ma fu solo Hegel a indurre Schelling a sviluppare ulteriormente il suo pensiero e a romperla con l'idealismo soggettivo; fu lui, in questa discussione, a formulare filosoficamente i principi della rottura; egli rese filosoficamente consapevoli a Schelling – nella misura in cui questo era per lui possibile – le sue proprie scoperte.

Interamente consapevole mai: poiché anche nel periodo della collaborazione con Hegel a Jena non sorge mai in lui una vera consapevolezza del nuovo metodo dialettico. Ma proprio questa natura geniale di Schelling, che racchiude in germe molti elementi dell'avvenire, in quanto compie inconsciamente vari passi verso il futuro, può fare di lui la prima figura centrale della nuova filosofia, può fare dei suoi inizi un centro da cui si irraggiano verso sinistra Goethe, Oken e Treviranus, verso destra Baader e Görres. (È un'ingegnosa costruzione di Erdmann dedurre da Schelling tanto Oken che Baader).

Consideriamo ora più davvicino l'esordio filosofico di Schelling. Fichte, eliminando dall'idealismo trascendentale la kantiana cosa in sé, trasformò direttamente la sua filosofia, dal punto di vista gnoseologico, in un idealismo soggettivo del tipo di Berkeley, e attuò così quello che Kant aveva chiamato uno « scandalo della filosofia ». Ma poiché la *Dottrina della Scienza* non pone, come Berkeley, o come più tardi Schopenhauer, dietro il « velo di Maia », dietro il mondo fenomenico, inteso – dal punto di vista filosofico – come puramente soggettivo, un Dio cristiano o una « Volontà » per nulla cristiana quale ultimo principio metafisico, ma vuol dedurre

l'intero cosmo della conoscenza dalla dialettica dell'io e del non-io con la stessa rigorosa immanenza con cui Spinoza deduceva il suo mondo dall'estensione e dal pensiero, l'io fichtiano acquista anche, sotto l'aspetto metodologico e sistematico, una nuova funzione. Non già per il fatto che Fichte non vuole identificare quest'io con la coscienza individuale e vuole invece dedurre dialetticamente questa da quello, ma perché quest'io, indipendentemente dalle intenzioni coscienti di Fichte, anzi in contrasto con esse, per la suddetta intrinseca necessità del suo sistema dovette assumere la funzione della sostanza in Spinoza o, piú esattamente, quella che avrebbe avuto lo spirito del mondo in Hegel. Nella fessura costituita da questa interna discrepanza del sistema fichtiano, i cui nascosti contrasti si dovevano manifestare solo più tardi, dopo la crisi del suo pensiero, si può per il momento disinvoltamente inserire la filosofia della natura del giovane Schelling: questi può credere di essere un coerente discepolo e continuatore di Fichte elaborando in modo unilaterale questo elemento spinozistico della filosofia fichtiana tanto da farne l'unico pilastro dei suoi pensieri; anche se cosí, nello stesso tempo, fa saltare obbiettivamente per aria l'artificiosa e difficile sintesi della *Dottrina della Scienza.*

Ma con ciò, dal punto di vista filosofico, si compie un grande passo in avanti, e può ormai cominciare la vera fioritura dell'idealismo oggettivo, della dialettica idealistica oggettiva. Il superamento dell'ambiguità fichtiana viene tuttavia raggiunto a prezzo di un'ambiguità di ordine superiore. L'io della *Dottrina della Scienza* oscilla continuamente fra un atteggiamento puramente gnoseologico (e anzi soggettivistico) e un principio della realtà oggettiva, fra la « coscienza in generale » di Kant e quel Demiurgo di natura e storia che sarebbe stato più tardi lo spirito hegeliano. Schelling si decide per quest'ultimo significato. Egli incorpora cosí nella base del suo sistema qualcosa che deve al tempo stesso esistere oggettivamente, cioè indipendentemente dalla coscienza umana, ed essere d'altro lato, in certo qual modo, affine alla coscienza. Nasce cosí, già nel giovane Schelling, tutta la cangiante pluralità di significati dell'idealismo

oggettivo. Esso da un lato si deve distinguere nettamente dall'idealismo soggettivo, cercare di rispondere agl'insolubili problemi di questo (realtà oggettiva, conoscibilità della cosa in sé), e deve tuttavia sempre di nuovo ricadere, dal punto di vista gnoseologico, nelle generali debolezze dell'idealismo soggettivo; ciò che è particolarmente chiaro in Schelling, la cui rottura con Fichte è stata – dal punto di vista filosofico-metodologico – non del tutto cosciente. D'altro lato, il principio supremo di questa filosofia deve essere anch'esso ambiguo, deve oscillare fra un avvicinamento al materialismo filosofico (indipendenza dalla coscienza) e una concezione idealistico-panteistica di Dio, che, in quanto viene concretizzata mediante applicazione alla vita naturale e storica, deve andare al di là della eccelsa ed astratta universalità spinoziana e avvicinarsi a concezioni teistiche.

Abbiamo già accennato, nei suoi caratteri piú generali, a quest'ambiguità dell'idealismo oggettivo. Dobbiamo ora considerare meglio i caratteri specifici con cui essa si presenta nella filosofia schellinghiana e cogliere in particolare le sue sfumature nel *giovane* Schelling. Dove bisogna sottolineare in particolare la rapida oscillazione fra la concezione di tipo materialistico-ateo di questa sostanza spinoziana resa viva, mobile, capace di evoluzione storica, e l'interpretazione mistica e mitologica di essa. Ciò che qui conta è questa linea generale e non le sue singole manifestazioni. La *Professione di fede epicurea di Heinz Widerporst* mostra al tempo stesso, nel giovane Schelling, una concezione materialistica molto spinta della filosofia della natura, e il momento in cui comincia ad esercitare su di lui un forte influsso la mistica di Jacob Böhme, che sta diventando sempre piú di moda nel Romanticismo[1]. È vero che nel filosofare della scuola romantica operano in prevalenza queste tendenze mistiche. È un tratto speciale del giovane Schelling che operino in lui anche le tendenze materialistiche. Vedremo con quale

[1] Questa ambigua, duplice tendenza è già presente nello stesso Böhme. Cfr. MARX-ENGELS, *Die heilige Familie* [*La sacra famiglia*], Berlin 1953, p. 258.

necessità, anche in Schelling, la tendenza mistica passi sempre piú nettamente al centro della sua filosofia. Bisogna peraltro osservare che alla fine del periodo di Jena – sebbene, per ragioni che vedremo subito, allo scopo di dare un fondamento gnoseologico alla conoscibilità delle cose in sé, egli sia costretto ad appoggiarsi sempre piú fortemente alla dottrina platonica delle idee, dando cosí alla sua ambiguità una forma ancora piú sviluppata – egli fa ancora di Giordano Bruno il patrono della sua filosofia. Questo avvicinamento alla dottrina platonica delle idee presenta anch'esso, peraltro, la tipica ambiguità dell'idealismo oggettivo di Schelling nel periodo di Jena. Da un lato egli, in recisa opposizione con Kant e con Fichte, introduce nella filosofia trascendentale la teoria del rispecchiamento, ma d'altra parte egli dà a questa teoria una forma estremamente idealistica, che trapassa in misticismo. Il periodo jenense di Schelling è quindi caratterizzato da questa posizione intermedia continuamente oscillante fra tendenze progressive e reazionarie nell'idealismo oggettivo. Egli si trova fra la filosofia della natura di Goethe e l'« idealismo magico » di Novalis, in intimo contatto con quella e con questo.

Il « sincero pensiero giovanile » di Schelling si accentra nella scoperta e nella formulazione filosofica della dialettica nel processo di sviluppo della natura. Abbiamo visto come la necessità di concepire dialetticamente la conoscenza della natura e di abbandonare in tal modo il metodo meccanicistico-metafisico dei secoli XVII e XVIII fosse una tendenza generale di questo periodo. Questa necessità trovò la sua formulazione piú efficace per la filosofia tedesca nella *Critica del giudizio* di Kant. Questi cerca in essa di comprendere filosoficamente i problemi della vita e s'imbatte nella dialettica di possibilità e realtà, del tutto e della parte, dell'universale e del particolare. Il problema di questo superamento dialettico del pensiero metafisico si presenta in Kant in una forma estremamente distorta; queste deformazioni hanno avuto un influsso cosí decisivo su determinate impostazioni del nascente irrazionalismo moderno, e specialmente sul giovane Schelling, che siamo costretti ad accen-

parle qui brevemente. Kant identifica anzitutto il pensiero – egli parla del « nostro » pensiero, del pensiero umano – con le forme di pensiero della metafisica dei secoli XVII e XVIII. Ne deriva, per esempio, nel caso della dialettica di universale e particolare, la seguente determinazione:

Il nostro intelletto, dunque, ha questo di particolare rispetto al giudizio, che nella conoscenza che esso fornisce, il particolare non è determinato mediante il generale, e quindi il primo non può esser derivato dal secondo: sebbene però questo particolare, che è nella varietà della natura, debba accordarsi col generale (per via di concetti e di leggi), affinché vi si possa sussumere; ma tale accordo, in queste circostanze, deve essere del tutto accidentale e senza alcun principio determinato pel giudizio[1].

Kant però non si appaga di questa identificazione del pensiero metafisico col pensiero « umano » puro e semplice, ma chiama quest'ultimo « discorsivo » in rigida opposizione alla visione intuitiva. In tali circostanze egli può trovare una soluzione soltanto affermando l'esigenza di un

intelletto intuitivo che non vada dal generale al particolare e quindi all'individuale (mediante concetti), e pel quale non esista quella contingenza nell'accordo della natura, nei suoi prodotti determinati secondo leggi particolari, con l'intelletto, la quale rende cosí difficile all'intelletto nostro il ricondurre all'unità della conoscenza la varietà della natura...[2].

– In tal modo, secondo Kant, il pensiero viene condotto a quest'*idea* di un *intellectus archetypus*, di un intelletto intuitivo, idea che, a suo avviso, anche se non contiene alcuna interna contraddizione, resta tuttavia per il giudizio (*Urteilskraft*) umano solo una semplice idea.

È facile mostrare le debolezze idealistico-soggettive dell'impostazione kantiana; anzitutto quella dell'equiparazione di dialettica ed intuizione, soprattutto nel rapporto – per lui indissolubile –

[1] KANT, *Kritik der Urteilskraft* [*Critica del giudizio*], § 77 [Trad. Gargiulo, pp. 275 sg.].
[2] *Ibid.*

con le conseguenze agnostiche che egli ne trae. Non solo l'« idea » è, per il pensiero umano, semplicemente postulata, e non data, ed è quindi irraggiungibile; ma questi oggetti sono sottratti anche alle possibilità dell'indagine pratica delle scienze naturali. Ciò è riferito da Kant in modo esplicito alla conoscibilità dell'evoluzione nella natura: « È umanamente assurdo anche soltanto il concepire qualcosa di simile, o lo sperare che un giorno possa nascere un Newton, che faccia comprendere sia pure la produzione di un filo d'erba per via di leggi naturali non ordinate da alcun fine... »[1].

Ma già il fatto di sollevare tale problema diede un forte impulso alla formulazione teoretica e pratica dei problemi dialettici. È molto caratteristico il modo in cui Goethe reagí a questa impostazione kantiana. La sua saggezza pratica si dimostra in questo che egli mette tacitamente da parte tanto l'unilaterale orientamento verso il pensiero intuitivo quanto le conclusioni agnostico-pessimistiche di Kant per quanto concerne la prospettiva della conoscenza umana della natura. Egli vede qui solo un nuovo compito, e un compito che si può risolvere. Riferendosi direttamente a questa teoria di Kant, egli dice a proposito della propria prassi:

> Una volta che fossi penetrato senza posa, inconsciamente e mosso da un interno impulso, fino a quell'elemento originario e tipico, e che fossi perfino riuscito a darne un'immagine fedele, nulla poteva piú impedirmi di affrontare con successo l'*avventura della ragione*, come la chiama lo stesso vecchio di Königsberg[2].

Tanto la sua filosofia della natura quanto la sua estetica abbondano di problemi e di soluzioni concrete in cui la dialettica qui postulata si manifesta praticamente, senza dare importanza all'opposizione kantiana di discorsivo e intuitivo.

Del tutto diversa è la situazione nel giovane Schelling. Per lui questi paragrafi diventati celebri della *Critica del giudizio* non sono,

[1] KANT, *Kritik der Urteilskraft* cit., § 75, p. 268.
[2] Dal saggio di GOETHE: *Anschauende Urteilskraft* [*La facoltà intuitiva del giudizio*].

come in Goethe, un semplice stimolo a proseguire concretamente per una via già presa, ma il vero punto di partenza filosofico nella lotta per superare al tempo stesso l'idealismo soggettivo di Fichte e il pensiero meccanicistico-metafisico della precedente filosofia della natura. Perciò, nella filosofia schellinghiana, l'opposizione di discorsivo e intuitivo sostiene una parte addirittura decisiva. La sua filosofia della natura, il cui problema fondamentale è il superamento della concezione meccanico-metafisica della natura, cerca di compiere la svolta verso la dialettica in forma di un brusco abbandono delle categorie intellettualistiche dell'illuminismo; essa deve perciò necessariamente cercare un « organo » della conoscenza filosofica il cui carattere garantisca una diversa, e qualitativamente superiore, posizione dialettica di fronte alla realtà. L'opposizione di discorsivo e intuitivo, la loro contrapposizione ancora piú netta, ma diversamente accentuata che in Kant, passa cosí al centro della gnoseologia del giovane Schelling e acquista, come « intuizione intellettuale », una forma efficace per lungo tempo.

È forse sorprendente, ma molto caratteristico per Schelling, il modo in cui questa categoria centrale del suo sistema giovanile viene da lui introdotta e applicata quasi senza giustificazione. Proprio ciò che aveva indotto Kant a dubitare della realtà e realizzabilità umana dell'*intellectus archetypus*, e della possibilità di trascendere i limiti del pensiero discorsivo (cioè metafisico-intellettivo), fornisce per Schelling l'evidenza dell'intuizione intellettuale.

In Germania il problema della dialettica era allora nell'aria. La filosofia trascendentale di Kant e di Fichte era già piena di spunti dialettici; ogni tentativo di procedere scientificamente nei grandi problemi attuali dell'epoca doveva sollevare di necessità questioni dialettiche e mostrare i limiti del pensiero meccanico-metafisico. Il lato migliore e piú positivo del giovane Schelling è di essere stato continuamente portato a considerare questa contraddittorietà dei fenomeni della natura, e insieme ad essa l'oggettività e unità del processo naturale, e di aver espresso queste sue nuove vedute (ancorché non sufficientemente fondate dal punto di vista scientifico né

da quello filosofico) con grande energia, spregiudicatezza e mancanza di riguardi. Ne risultò così per lui il distacco tanto dalla filosofia dell'illuminismo quanto da quella di Kant e di Fichte. Dalla prima lo divide la necessità di un'elaborazione concettuale del tutto nuova capace di esprimere filosoficamente proprio la contraddittorietà come fondamento dei fenomeni naturali. Rimandiamo qui, solo come esempio, al problema della vita:

> La vita sorge in virtú della contraddizione della natura, ma si spegnerebbe da sé se la natura non vi si opponesse... Se l'influsso esterno contrario alla vita serve proprio a mantenere la vita, per converso ciò che sembra in massimo grado *favorevole* alla vita, cioè l'assoluta refrattarietà a quest'influsso, deve necessariamente diventare la causa della sua fine, tanto paradossale è il fenomeno della vita, anche nel suo cessare. Il prodotto, finché è organico, non può mai perdersi nell'indifferenza... La morte è ritorno nell'indifferenza universale... Le parti costitutive che erano state tolte all'organismo universale ritornano ora di nuovo in esso, e poiché la vita non è altro che uno stato potenziato di comuni forze della natura, non appena questo stato è cessato, il prodotto cade sotto il dominio di *queste* forze. Le stesse forze, che per un certo tempo avevano mantenuto la vita, alla fine la distruggono anche, e così la vita non è essa stessa qualcosa; è soltanto il fenomeno di un passaggio di certe forze da quello stato potenziato nello stato ordinario dell'universale[1].

Qui è chiaramente visibile ciò che distingue la filosofia della natura di Schelling dal pensiero metafisico, ma al tempo stesso anche ciò che separa la sua dialettica da quella di Kant e di Fichte. In costoro, cioè, le contraddizioni dialettiche nascono sempre e soltanto dal rapporto delle categorie soggettive dell'intelletto con una realtà oggettiva (presupposta come inconoscibile o soggettivizzata in non-io). Nel giovane Schelling invece la contraddizione dialettica, a tratti con un forte accostamento al materialismo, è una proprietà immanente e fondamentale, una categoria della stessa realtà oggettiva. La concezione filosofica della dialettica non prende quindi inizialmente le mosse dal soggetto della conoscenza; se deve esprimersi nel soggetto, come lato soggettivo del nesso totale, in forma di rap-

[1] Schelling, *op. cit.*, 1. Abt., III, pp. 89 sg.

porto dialettico, è perché l'essenza della realtà oggettiva è essa stessa dialettica.

Certo, come già sappiamo, questa oggettività della dialettica in Schelling è idealistica. Il suo fondamento è la dottrina del soggetto-oggetto identico come principio primo della realtà e quindi della filosofia. Quell'« odissea dello spirito », di cui prima abbiamo parlato, è appunto il processo nel quale, secondo la terminologia di Schelling, la produttività inconscia della natura perviene nell'uomo alla coscienza e all'autocoscienza: autocoscienza appunto nel senso che la conoscenza filosofica adeguata del mondo esprime congruamente il suo oggetto proprio in quanto non è nient'altro che l'elevazione alla coscienza di ciò che i processi oggettivi della natura hanno inconsciamente prodotto, in quanto, cioè, questa stessa autocoscienza rappresenta il prodotto supremo di questo processo della natura.

Vediamo qui come, conformemente a quella che era già stata l'aspirazione di Vico, la teoria gnoseologica di Spinoza secondo cui « l'ordine e la connessione delle idee è il medesimo che l'ordine e la connessione delle cose »[1], ricompaia in un'elaborazione ulteriore, dinamico-dialettica e storica. Certo questo incremento dell'elemento dialettico viene ottenuto a prezzo di un incremento dell'ambiguità idealistica. È vero che neppure in Spinoza il rapporto gnoseologico degli attributi della sostanza unica, dell'estensione e del pensiero, risulta pienamente chiarito; ma nell'idealismo oggettivo di Schelling e di Hegel ogni chiarificazione gnoseologica viene sostituita dal mito del soggetto-oggetto identico.

L'intuizione intellettuale di Schelling è la prima – ambivalente – formulazione di questa dialettica dell'idealismo oggettivo. Ambivalente, cioè tanto dialettica che irrazionalistica; si manifesta perciò chiaramente in essa, in una forma provvisoria, destinata fin da principio a essere superata (verso destra come verso sinistra),

[1] Spinoza, *Ethica, pars* II, *propositio* VII.

l'ambigua posizione del giovane Schelling nella storia della filosofia. Ambivalente in quanto si ha, da un lato, un superamento dialettico delle contraddizioni che si manifestano nella realtà oggettiva immediatamente data, una via alla conoscenza dell'essenza delle cose in sé, e quindi un superamento gnoseologico della fissazione e dell'irrigidimento di questa contraddittorietà fenomenica ad opera delle categorie del semplice intelletto, delle categorie del pensiero metafisico dell'illuminismo, ma anche di Kant e di Fichte; d'altro lato, questa stessa intuizione intellettuale implica un rifuggire irrazionalistico dalle immense prospettive e difficoltà logiche che sono inseparabilmente legate all'atto di trascendere il pensiero semplicemente intellettivo per giungere alla ragione, alla dialettica conseguente. Nel mio libro sul giovane Hegel ho analizzato nei particolari – dal punto di vista dello sviluppo di quest'ultimo – l'opposizione di metodo filosofico che qui si determina fra Schelling e Hegel, che costruiscono entrambi i loro sistemi e i loro metodi sull'identità di soggetto e oggetto. Riassumo qui soltanto quegli elementi che sono di importanza filosofica decisiva.

Il passaggio dall'intelletto alla ragione è in Hegel una *Aufhebung* nel suo triplice significato specifico di distruggere, conservare e innalzare a un livello superiore. Fra intelletto e ragione domina una contraddittorietà dialettica che pervade tutto il sistema di Hegel e forma in special modo il nocciolo della logica dell'essenza. In Hegel, perciò, la logica deve necessariamente diventare la scienza fondamentale della nuova filosofia dialettica.

In Schelling, invece, viene stabilita un'opposizione rigida fra intelletto e ragione. Non vi è qui alcun passaggio, alcuna mediazione dialettica; il passaggio è qui un salto, col compiersi del quale le categorie dell'intelletto, dal punto di vista della filosofia raggiunta mediante questo salto, vengono distrutte e lasciate indietro. Schelling esprime più volte questa opposizione nel modo più reciso possibile. Egli considera l'intuizione intellettuale come qualcosa di superiore a ogni dubbio:

Essa è ciò che viene presupposto semplicemente e senza alcuna condizione; e non si può chiamare, sotto questo rispetto, nemmeno un postulato[1].

Per questo non è neppure tale da potersi insegnare:

Che essa non sia nulla che possa venir insegnato, è chiaro; tutti i tentativi d'insegnarla sono quindi del tutto inutili nella filosofia scientifica; e introduzioni ad essa, formando necessariamente un accesso anteriore alla filosofia, esposizioni provvisorie ecc., non si possono cercare nella scienza rigorosa[2].

Facendo seguito a questa affermazione, Schelling scrive a proposito dell'opposizione all'intelletto:

Non si comprende perché la filosofia dovrebbe essere tenuta proprio a un particolare riguardo per l'incapacità; conviene piuttosto sbarrarne l'accesso e isolarla da tutti i lati dal sapere volgare in modo che nessuna via o sentiero possa condurre da questo a quella. La filosofia comincia da questo punto, e chi ancora non vi si trova o ha timore di restarvi, ne rimanga lontano o fugga da essa[3].

E coerentemente Schelling contrappone l'intuizione intellettuale ad ogni forma di comprensione concettuale, in quanto la definisce come segue:

Questo sapere deve essere un sapere assolutamente libero, proprio perché ogni altro sapere *non è libero*, deve quindi essere un sapere al quale non conducano dimostrazioni, ragionamenti, e in genere una mediazione concettuale – e quindi in generale un intuire...[4].

Si può vedere qui, con la chiarezza di un esempio elementare, come l'irrazionalismo sorge da una ritirata filosofica davanti a una questione dialettica chiaramente posta dal tempo. Il compito che s'impone ugualmente alla filosofia della natura e alla filosofia sociale è di spezzare scientificamente e filosoficamente le barriere del pensiero metafisico (discorsivo, intellettualistico secondo la termi-

[1] SCHELLING, *op. cit.*, I. Abt., IV, p. 361.
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*, p. 362.
[4] *Ibid.*, I. Abt., III, p. 369.

nologia del tempo) e di ottenere in tal modo uno strumento filosofico-concettuale scientificamente utilizzabile e progressivo per la soluzione dei problemi del periodo. Abbiamo visto quali importanti passi Schelling abbia compiuto in questa direzione: egli, sia pure con esitazione, sia pure senza averne consapevolezza filosofica, è andato oltre il soggettivismo filosofico di Kant e di Fichte; con una serie di questioni essenzialmente relative alla filosofia della natura ha posto, nelle sue linee piú generali e astratte, almeno in forma di presentimento, la questione della dialettica oggettiva; ha riconosciuto e affermato la necessità di una elaborazione di concetti filosofici superiore alle categorie dell'intelletto. All'inizio la ritirata nell'irrazionalismo avviene senza dubbio in forma filosoficamente altrettanto poco consapevole come, a suo tempo, l'abbandono del soggettivismo della *Dottrina della Scienza*. Ed ora proprio nel punto decisivo per la questione della natura della nuova scienza dialettica e della sua relazione filosofica con la contraddittorietà delle determinazioni dell'intelletto.

Questo punto decisivo è la concezione della dialettica stessa. Naturalmente Schelling vede in modo relativamente chiaro la differenza e l'opposizione fra la logica formale e la logica dialettica, fra pensiero metafisico e pensiero dialettico. Dice a proposito della logica formale:

> È quindi una dottrina del tutto empirica la quale pone come assolute le leggi dell'intelletto volgare, per esempio, che di due concetti contraddittori uno solo conviene a ogni singolo essere, la qual cosa nella sfera del finito è perfettamente esatta, ma non nella speculazione, che ha inizio soltanto nell'identificazione di opposti[1].

Per lui dunque la logica stessa nella sua forma attuale è qualcosa di puramente empirico. Egli tuttavia vede – evidentemente sotto il momentaneo influsso di Hegel, col quale, all'epoca in cui queste considerazioni furono scritte, era ancora in intima collaborazione –

[1] SCHELLING, *op. cit.*, 1. Abt., V, p. 269.

una certa possibilità di rapporti fra la logica dialettica e la filosofia vera e propria sulla base della intuizione intellettuale. Perciò, nello svolgimento che precede immediatamente il passo ora citato, egli può dire a proposito della logica:

> Se questa fosse una scienza della forma, per così dire la pura tecnica della filosofia, dovrebbe allora essere necessariamente ciò che sopra abbiamo caratterizzato col nome di dialettica. Una tale scienza non esiste ancora. Se essa fosse una pura esposizione delle forme del finito nel loro rapporto con l'assoluto, dovrebbe essere necessariamente uno scetticismo scientifico: neppure la logica trascendentale di Kant può essere ritenuta tale [1].

Perciò la massima funzione filosofica che Schelling accorda a una tale logica è di preparare il terreno all'intuizione intellettuale, al salto nella filosofia vera e propria, o intuitiva, dissolvendo le categorie dell'intelletto, mostrandone l'immanente contraddittorietà. Ma la filosofia in se stessa ha poco a che vedere con questa scienza preparatoria. In questo Schelling, come vedremo in seguito, è oggettivamente il precursore diretto della concezione kierkegaardiana della dialettica, o per meglio dire, della negazione kierkegaardiana della dialettica come mezzo di conoscenza della realtà.

Vediamo pertanto come già nel giovane Schelling proprio quel modo di conoscenza che dovrebbe servire ad aprire la via d'accesso alla dialettica chiude la porta in faccia alla dialettica razionale e scientifica, alla logica dialettica, alla conoscenza basata sulla ragione, aprendo al tempo stesso tutte le vie verso un irrazionalismo. Che il giovane Schelling non sia stato ancora affatto un irrazionalista nel senso moderno, e nemmeno nel senso di Schopenhauer o di Kierkegaard (o che almeno non abbia voluto esserlo), non cambia sostanzialmente nulla a questo fondamentale dato di fatto. Poiché il mondo che l'intuizione intellettuale deve rendere accessibile non è affatto, secondo la concezione di allora di Schelling, un mondo irrazionale, e neppure metarazionale. Anzi, proprio qui si deve mani-

[1] SCHELLING, *op. cit.*, 1. Abt., V, p. 269.

festare, in tutta la sua razionalità, il progresso effettivo e lo sviluppo dell'universo.

Ma avendo egli abbandonato il mezzo della sua scoperta ed esposizione razionale, la logica dialettica, davanti all'ingresso nel santuario vero e proprio, restavano a sua disposizione solo gli strumenti gnoseologici della logica formale, che – e non certo per caso – suscitarono, con una trattazione arbitraria e soggettivistica dei problemi, l'apparenza di questa intuitività geniale. È significativa la grande parte che, nella pratica « logica della filosofia » del giovane Schelling, ha l'analogia. Ma proprio perciò questa prima fase, ancora indecisa, dell'irrazionalismo, diventa il modello metodologico di tutte le successive: la logica formale rappresenta sempre l'interna integrazione, il principio formale ordinatore del materiale, in ogni irrazionalismo che pretenda di più che convertire l'intera immagine del mondo in un informe fluire colto da una pura e semplice intuizione. Cosí questo metodo schellinghiano determina il modo di porre i problemi già in Schopenhauer, e successivamente in Nietzsche, nella « psicologia descrittiva » di Dilthey, nella « visione delle essenze » (*Wesensschau*) della fenomenologia, nell'ontologia dell'esistenzialismo, e via dicendo.

La deviazione irrazionalistica dalla dialettica, che si è determinata alle soglie del suo vero regno, genera in Schelling anche un altro motivo che raggiunge un'importanza permanente per lo sviluppo dell'irrazionalismo: l'aristocratismo della gnoseologia. Per ogni razionalismo filosofico, particolarmente per quello dell'illuminismo, che si sentiva – piú o meno consapevolmente – come un'ideologia preparatoria a un rivolgimento democratico, è ovvio che la conoscenza della verità è fondamentalmente accessibile a ogni uomo che si procuri a tal fine i presupposti oggettivi (cognizioni ecc.). Hegel, come continuatore delle grandi tradizioni scientifiche della filosofia, nel fondare la filosofia dialettica e la logica dialettica, trovò del pari ovvio che questa fosse fondamentalmente accessibile a tutti gli uomini. È vero che il pensiero dialettico appare sempre, al « sano buon senso », come paradossale, come un mondo alla rovescia, ma

appunto per questo Hegel sentí come naturale dovere della nuova filosofia dialettica indicare filosoficamente, anche da un punto di vista soggettivo e pedagogico, la via che ad essa conduce. È universalmente noto come la grande opera conclusiva del suo periodo giovanile, la *Fenomenologia dello Spirito*, si sia posta, fra l'altro, ma non in ultimo luogo, anche questa meta.

Ma appunto per questo la *Fenomenologia* fu rivolta essenzialmente contro Schelling. E non in ultimo luogo, proprio contro l'aristocratismo della sua gnoseologia. Schelling ammette, a dire il vero, che « ciò che della filosofia può essere non propriamente imparato, ma tuttavia oggetto di esercizio mediante l'insegnamento, è il lato tecnico di questa scienza, o ciò che propriamente si può chiamare dialettica »[1]. Ma sappiamo già che la dialettica in Schelling può rappresentare, nell'ipotesi migliore, soltanto una propedeutica alla filosofia *vera e propria*. Siccome tuttavia questo nesso, sia pure negativo, esiste, è per lui dimostrato che « anche la dialettica ha un lato dal quale non può essere *imparata* e che essa, non meno di ciò che, conformemente al significato etimologico, si potrebbe chiamare la poesia nella filosofia, si fonda sulla facoltà produttiva »[2]. In quanto dunque la dialettica è realmente filosofica (va oltre Kant), cessa di essere accessibile a tutti e tale da potersi *imparare*. È evidente che questa impossibilità che la conoscenza essenziale venga raggiunta da tutti gli uomini, questa limitazione agli « eletti » dalla nascita, si riferisce in misura ancora maggiore alla intuizione intellettuale stessa.

In tal modo il nuovo irrazionalismo accoglie un motivo gnoseologico di molte concezioni religiose in una forma imborghesita e laicizzata: la conoscenza della Divinità è possibile soltanto per gli eletti da Dio. Questa concezione comincia già nella magia preistorica come privilegio della casta sacerdotale, domina le religioni orientali, in primo luogo il bramanesimo, e predomina, con certe

[1] SCHELLING, *op. cit.*, 1. Abt., V, p. 267.
[2] *Ibid.*

modificazioni, anche nel Medioevo. È peraltro caratteristico del forte influsso esercitato dal processo d'imborghesimento a partire dal Rinascimento e dalla Riforma, che questo motivo non abbia quasi alcuna parte in Pascal, e che Jacobi, nonostante il suo individualismo aristocratico, non ritenga di dover sottolineare particolarmente il carattere aristocratico del suo intuizionismo, del « sapere immediato ». Solo con la filosofia pseudostorica e pseudodialettica del periodo della Restaurazione, con l'opposizione reazionaria alla filosofia dell'illuminismo quale *Weltanschauung* della Rivoluzione francese, l'aristocratismo comincia di nuovo ad occupare nella gnoseologia una posizione filosofica centrale.

In Germania questa tendenza è rappresentata nel modo piú deciso da Franz Baader. In lui il carattere della Restaurazione è ancora molto piú chiaramente visibile che non in Schelling. Baader scende in lotta contro tutta la filosofia a partire da Descartes con il motto secondo cui è assurdo « voler conoscere Dio senza Dio »[1]. Il conoscere contro la volontà dell'oggetto conosciuto deve essere necessariamente un conoscere incompleto. E da ciò egli ricava la conseguenza: non cominciare la filosofia con Dio significa negare Dio. Si vede qui chiaramente: solo l'eletto da Dio può conoscere Dio; la conoscenza filosofica è, secondo Baader, il privilegio dell'aristocrazia degli eletti di Dio.

Naturalmente l'aristocratismo del giovane Schelling non si spinge cosí innanzi; vedremo peraltro come l'inesorabile logica del suo sviluppo lo spingerà sempre piú fortemente verso Baader. Anche dal punto di vista politico e sociale egli non è ancora, nel periodo di Jena, un aperto fautore di una restaurazione; ma vedremo anche qui che la logica del suo sviluppo ha fatto di lui l'ispiratore filosofico della filosofia del diritto di F. J. Stahl, e il campione filosofico della reazione romantica sotto Federico Guglielmo IV dopo il

[1] Citato da: J. E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie* [*Saggio di un'esposizione scientifica della filosofia moderna*], Stuttgart 1831-32, 3. Abt., III, pp. 298 sg. e 304.

1840. Ma già a Jena le sue tendenze filosofico-aristocratiche, rivolte contro l'illuminismo, sono intimamente mescolate con tendenze politico-reazionarie. La sua polemica contro la filosofia intellettualistica dell'illuminismo è apertamente antidemocratica e apertamente rivolta contro di esso in quanto preparatore della Rivoluzione:

L'innalzare il comune intelletto a giudice nelle questioni della ragione porta necessariamente l'oclocrazia nel campo delle scienze e con essa presto o tardi la generale sollevazione della plebe[1].

A ciò la filosofia deve opporre il suo veto aristocratico.

Se alla fiumana irrompente, che mescola sempre più chiaramente ciò che è nobile e ciò che è abbietto, dacché pur la plebe si mette a *scrivere* e ogni plebeo s'innalza al rango dei giudici, si può opporre qualcosa che l'arresti, questa è la filosofia, la cui naturale divisa è: *Odi profanum vulgus et arceo*[2].

I fondamenti della conversione alla reazione integrale si possono quindi trovare già nel giovane Schelling.

Queste tendenze del giovane Schelling vengono ancora intensificate dal modo come in lui – in contrasto con Goethe – l'intuizione intellettuale viene filosoficamente ancorata nel sistema e nel metodo. Di una fondazione filosofica, dato il modo dichiarativo di Schelling, dato il brusco e netto distacco da ogni forma concettuale, non si può praticamente parlare. Goethe ha concepito il problema, posto dalla *Critica del giudizio*, della nuova connessione – superiore a ciò che è semplicemente conforme all'intelletto – fra l'universale e il particolare, come un compito pratico dell'indagine della natura condotta alla luce della filosofia. Egli – come dialettico spontaneo – ha accertato tutta una serie di nessi reali di questo tipo, o cominciato almeno, nella sua ricerca naturale, a saggiarli in base a presentimenti. Egli poteva quindi impegnarsi nell'« avventura della ragione » con la coscienza tranquilla dal punto di vista filosofico. Per Hegel, dalla dialettica delle categorie dell'intelletto, che in lui prendono nome di

[1] SCHELLING, *op. cit.*, 1. Abt., V, p. 259.
[2] *Ibid.*, p. 261.

determinazioni della riflessione, risultarono quei concreti passaggi logici che potevano condurre alla soluzione di questo problema. Dove è importante constatare che in Goethe spontaneamente, e in Hegel coscientemente, le contraddizioni dialettiche che in tal modo emergono non hanno più nulla a che fare con l'opposizione kantiana di conoscenza discorsiva e conoscenza intuitiva; queste espressioni non hanno mai alcuna parte nella terminologia dello Hegel maturo.

Non cosí per Schelling. Questi accetta senza alcuna critica la contrapposizione kantiana di « discorsivo » e di « intuitivo », e va oltre Kant solo in quanto ammette (almeno per gli eletti, per i genî filosofici) la realizzabilità, negata da Kant, della conoscenza intuitiva per la coscienza umana. In base a questa posizione, egli è costretto a dare una qualche dimostrazione della possibilità che si realizzi l'intuizione intellettuale per la coscienza umana. Questa dimostrazione consiste essenzialmente nel fatto che egli indica un'attività umana esistente con certezza e produttivamente funzionante, in cui sarebbe presente (al di sopra, a suo avviso, di ogni dubbio) una tale conoscenza intuitiva. Tale attività è, secondo la concezione di Schelling, l'attività estetica. La capacità che ivi si esprime, la struttura soggetto-oggetto che ivi si manifesta, forniscono per lui la prova che il soggetto umano può possedere realmente le proprietà richieste per la ragione intuitiva.

Kant, quanto a lui, non ha preso in considerazione un'utilizzazione dell'estetica per la soluzione delle nuove difficoltà gnoseologiche; la *Critica del giudizio* ha già lasciato molto lontano dietro di sé l'intera sfera estetica allorché si presenta questo problema, e neppure retrospettivamente Kant pensa di appellarsi all'attività estetica per la soluzione di tale questione. Questo ritegno di Kant deriva certamente dal fatto che egli non vede in generale, nell'attività estetica, alcuna via per la conoscenza della realtà oggettiva, mentre essa può diventare, in Schelling, l'organo della conoscenza del mondo, perché secondo lui l'essenza dell'arte è il fatto di cogliere e scoprire il mondo delle cose in sé, e l'arte viene concepita quindi – sia pure in

forma idealistica e mistificata – come il rispecchiamento della realtà oggettiva del mondo delle cose in sé.

Invece questo contesto viene già sfiorato da Fichte. Nel *System der Sittenlehre* [*Sistema di etica*] Fichte viene a parlare del rapporto fra la considerazione trascendentale e la considerazione estetica del mondo, e lo determina nella circostanza che l'arte « fa del punto di vista trascendentale il punto di vista comune. Ciò che il filosofo raggiunge con fatica, l'anima bella lo possiede... senza pensarlo in modo determinato »[1]. Indipendentemente dal fatto che sia stato o no stimolato da questa formulazione di Fichte, scritta ancora al tempo della loro stretta collaborazione, Schelling va in ogni caso essenzialmente piú in là di Fichte nel collegare l'estetica e la filosofia, fondata sull'intuizione intellettuale. Nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*, ciò che sta qui a cuore di Schelling appare, nel titolo dell'ultima parte, come « deduzione di un organo della filosofia ». Questa deduzione è riassunta da Schelling nel modo seguente:

Tutta la filosofia prende e deve prendere le mosse da un principio, che, come principio assoluto, è anche al tempo stesso puramente identico. L'assolutamente semplice, identico non può esser colto, comunicato mediante la descrizione e, in genere, mediante concetti. Esso può essere soltanto intuito. Tale intuizione è l'organo della filosofia. Ma questa intuizione, che non è un'intuizione sensibile, ma una intuizione intellettuale, che non ha come oggetto l'oggettivo o il soggettivo, ma l'assolutamente identico, in se stesso né soggettivo né oggettivo, è essa stessa una pura intuizione interiore, che di per se stessa non può tornare a diventare oggettiva: può diventare oggettiva solo in virtú di una seconda intuizione. Questa seconda intuizione è l'intuizione estetica[2].

Questa precisazione chiarisce il generale principio schellinghiano:

Questa oggettività universalmente riconosciuta e assolutamente innegabile

[1] FICHTE, *op. cit.*, II, p. 747. Fichte usa il termine « comune » (*gemein*) nel senso di « universale » (*allgemein*).

[2] SCHELLING, *op. cit.*, 1. Abt., III, p. 625.

della intuizione intellettuale è l'arte stessa. Poiché l'intuizione estetica è appunto l'intuizione intellettuale diventata oggettiva [1].

In tal modo l'arte, l'attività del genio creatore diventa l'« organo » della filosofia; l'estetica diventa il centro del metodo filosofico, la svelatrice dei veri segreti dell'universo, del mondo delle cose in sé.

Se l'intuizione estetica è soltanto l'intuizione intellettuale diventata oggettiva, si comprende facilmente che l'arte è l'unico vero ed eterno organo e al tempo stesso documento della filosofia, che attesta sempre e di nuovo continuamente ciò che la filosofia non può rappresentare esteriormente, vale a dire l'inconscio nell'operare e nel produrre e la sua originaria identità col consapevole. L'arte è quanto vi è di piú sublime per il filosofo, appunto perché gli svela, per cosí dire, il Santissimo, in cui in eterna e originaria unione, brucia come in una fiamma ciò che nella natura e nella storia è separato, e ciò che nella vita e nell'agire, al pari che nel pensiero, deve eternamente fuggire se stesso. La visione che il filosofo si fa artificialmente della natura è per l'arte la visione originaria e naturale [2].

È evidente che questa connessione, anzi identificazione di intuizione estetica e intellettuale non può mancare di rafforzare ulteriormente le già esposte tendenze di Schelling all'aristocratismo gnoseologico. Nella filosofia di Schopenhauer questo aristocratismo diventa ancora piú decisamente e apertamente reazionario che nel giovane Schelling. Come questa tendenza si sia poi accentuata in Nietzsche e nei filosofi del periodo imperialistico posti sotto il suo influsso, è quanto mostreremo nelle nostre considerazioni successive. Certo, per comprendere appieno l'atteggiamento di Schelling, allora non ancora decisamente volto verso la reazione, dobbiamo considerare che anche nella sua estetica domina una tendenza all'oggettivismo, una variante mistificata della concezione dell'arte come rispecchiamento della realtà oggettiva, e quindi a un'armonizzazione della verità e della bellezza; aspirazioni queste che distinguono molto nettamente la linea principale della sua estetica già da quella di Schopenhauer e tanto piú da quella del periodo imperialistico.

[1] SCHELLING, *op. cit.*, I. Abt., III, p. 625.
[2] *Ibid.*, pp. 627 sg.

Per quanto questa fondazione schellinghiana dell'oggettività dell'arte sia ancora mistica – abbiamo già detto che egli in questo periodo, e specialmente nell'estetica, si richiama ripetutamente alla dottrina platonica delle idee –, per quanto spesso essa si appelli a Dio, e deduca in suo nome l'oggettività dell'arte, l'identità di verità e bellezza, la tendenza verso la teoria del rispecchiamento vi è tuttavia presente, anzi si trova al centro della sua fondazione dell'estetica; e con ciò Schelling è qui veramente andato oltre l'idealismo soggettivo di Kant e di Fichte. Così Schelling si esprime:

La vera costruzione dell'arte è esposizione delle sue forme come forme delle cose, come esse sono in sé o nell'assoluto... Quindi anche le forme dell'arte, essendo forme di cose belle, sono forme delle cose come sono in Dio o come sono in sé, e poiché ogni costruzione è esposizione delle cose nell'assoluto, la costruzione dell'arte in particolare è *esposizione delle sue forme* come forme delle cose, come esse sono nell'assoluto... Con questa proposizione la costruzione dell'idea universale dell'arte è compiuta. L'arte è cioè presentata come *reale* esposizione delle forme delle cose come sono in sé, e quindi delle forme degli archetipi[1].

Vero è che questa versione mistico-platonizzante del rispecchiamento delle cose in sé nell'arte ha conseguenze estremamente importanti per tutta la filosofia del giovane Schelling; non è possibile eliminarne le mistificazioni per giungere al nucleo razionale; il nesso di misticismo e tendenza alla conoscenza reale è qui molto più intimo che nella logica di Hegel. Anzitutto, per Schelling, dall'*organo* finalmente trovato della filosofia, deriva, come abbiamo visto nella sua esposizione, il metodo della « costruzione » dell'universo, vale a dire il metodo consistente nel collegare in modo arbitrario fenomeni eterogenei con l'ausilio di semplici analogie. Questo metodo, è vero, appare in Schelling fin dall'inizio. Ma la scoperta dell'arte come « organo » della filosofia conduce a un'accentuazione, a un'ulteriore generalizzazione di questo metodo e al suo completo irrigidimento. Anche in questo Schelling è un precursore del successivo irrazionalismo. L'intuizione come « organo »

[1] SCHELLING, *op. cit.*, I. Abt., V, pp. 386 sg.

della filosofia può funzionare e abbozzare una pseudoimmagine dell'universo, che non sia vuota, solo quando l'arbitrio nella connessione degli oggetti venga ad avere in essa una base « metodologica ».

Per lo sviluppo dello stesso Schelling, la struttura metodologica qui delineata della filosofia, sulla base di un tale « organo » quale fondamento e garanzia per l'intuizione intellettuale, è risultata fatale. Finché quest'« organo » era l'estetica, poteva essere in qualche modo mantenuta la generale ambiguità del suo idealismo oggettivo, il continuo oscillare fra un panteismo che presentava talora perfino caratteri materialistici e una mistica permeata di Dio, e lo stesso termine Dio poteva assumere diverse sfumature di significato e andare dall'uso che ne avevano fatto Giordano Bruno e Spinoza a quello della religione e della mistica. Nell'arte infatti, al pari che nella filosofia della natura, si tratta di oggetti e dell'oggettività del mondo reale, e per quanto la concezione estetica e filosofica di questo abbia potuto spesso degenerare in una costruzione arbitraria, pure l'orientamento era rivolto, almeno in parte, verso la stessa realtà oggettiva.

III

La tarda filosofia di Schelling

Ma questa ambiguità, che deve necessariamente rimanere in ogni idealismo oggettivo, cessa non appena interviene un mutamento nella concezione dell'« organo ». E in tal modo si dileguano tutte le tendenze relativamente, e sia pure in modo deformato, progressive di Schelling, tutte le tracce del suo « sincero pensiero giovanile ». Questo avvenne immediatamente dopo il suo trasferimento da Jena a Würzburg (1803), quando venne meno l'effetto diretto del contatto con Goethe e con Hegel, e cominciarono a influire direttamente su di lui i suoi seguaci e discepoli, nella loro maggioranza apertamente reazionari. Poco dopo uscì il suo libro *Filosofia e religione*

(1804), dove si manifestò la svolta decisiva della sua carriera, ed ebbe inizio il suo secondo periodo, chiaramente reazionario. Questa svolta consiste « semplicemente » in questo, che non piú l'arte, ma la religione diventa l'organo della filosofia.

Il motivo immediato è esteriore e anzi di secondaria importanza. Un modesto discepolo di Schelling, C. A. Eschenmayer, scrisse un libretto di per sé di scarsissimo rilievo: *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie* [*La filosofia nel suo passaggio alla non-filosofia*], in cui i problemi dell'ambiguità della filosofia giovanile di Schelling venivano posti e criticati con grande rispetto, ma con altrettanta decisione, da un punto di vista di destra. Eschenmayer accetta completamente lo schema della conoscenza delineato da Schelling, la via all'intuizione intellettuale come risultato della dialettica delle determinazioni dell'intelletto. Dove cominciano i suoi dubbi e le sue riserve critiche è circa il campo di realtà che deve essere conquistato mediante l'intuizione intellettuale. L'ambiguità di Schelling consiste, come abbiamo visto, in questo, che egli da un lato cerca di « purificare » l'« organo » della filosofia di ogni elemento concettuale, di ogni traccia di riflessione e d'intelletto, d'altro lato tuttavia vuole porre questo campo come un campo della conoscenza. Eschenmayer, con ingenuo radicalismo, conduce fino alle estreme conseguenze il metodo di Schelling:

> Fin dove perciò giunge il *conoscere*, giunge anche la *speculazione*, ma il conoscere si spegne soltanto nell'assoluto, dove diventa identico col conosciuto, e questo è insieme anche il punto culminante della speculazione. Ciò che si trova al di là di questo punto non può quindi piú essere un conoscere, ma *presentimento e devozione*. Ciò che si trova al di là di tutte le rappresentazioni, di tutti i concetti e di tutte le idee, è ciò che forma ancora l'oggetto della devozione, *vale a dire la Divinità*, e questa potenza è la beatitudine che si trova infinitamente piú in alto che l'eternità[1].

Per quanto primitive siano le argomentazioni di Eschenmayer,

[1] C. A. Eschenmayer, *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie* [*La filosofia nel suo passaggio alla non-filosofia*], Erlangen 1803, p. 25.

si vede tuttavia chiaramente che egli trae tutte le conseguenze dal fatto che la speculazione schellinghiana trascende il concetto: se la speculazione, la dialettica è soltanto il vestibolo, la marcia di avvicinamento all'intuizione intellettuale e si spegne in essa; allora la conoscenza in generale perviene alla negazione di se medesima, si elimina essa stessa per entrare nel regno dell'al di là, della fede, della devozione, della preghiera: la filosofia è solo una preparazione alla « non-filosofia ». E in tal modo viene spezzato ogni legame della speculazione coi sistemi immanentistici del tipo di Bruno o di Spinoza: l'intuizione intellettuale non è piú il modo – per quanto mistificato – di conoscere questo mondo, ma un salto nell'al di là. Dice Eschenmayer:

> Quanto è vero che tutte le opposizioni della sfera conoscitiva sono superate nell'identità assoluta, tanto poco è possibile superare l'opposizione fondamentale di *al di qua* e *al di là*... L'*al di qua* è il peso che grava sulla volontà, la quale nel conoscere è incatenata al finito... L'*al di là* invece contiene la libertà di tutte le tendenze e la vita geniale dell'immortalità [1].

Anche se Eschenmayer accoglie ancora la terminologia della prima filosofia schellinghiana, ciò che egli formula qui è l'incondizionata capitolazione del pensiero di fronte alla religione.

Sul piano polemico non riesce difficile a Schelling controbattere le ingenue e primitive argomentazioni di Eschenmayer e difendere – esteriormente – le sue posizioni precedenti. Ma questo fuoco artificiale polemico non può – per quanto riguarda l'elemento filosofico essenziale – nascondere la completa ritirata di Schelling. È vero che questi assicura sempre di difendere soltanto le sue concezioni precedenti contro le false interpretazioni; ma nelle questioni essenziali della filosofia egli assume posizioni nuove, o sposta gli accenti in modo cosí deciso, che viene a cessare la cangiante ambiguità della sua giovanile filosofia della natura, e dell'idealismo oggettivo che ne era derivato, e si compie un'adesione alla filosofia apertamente reazionaria della Restaurazione.

[1] ESCHENMAYER, *op. cit.*, p. 54.

Questo sviluppo di Schelling è cosí caratteristico per lui, e il cambiamento d'indirizzo qui compiuto è cosí importante per il suo svolgimento successivo – vedremo che quasi tutti gli elementi essenziali della sua posteriore « filosofia positiva » sono già contenuti almeno in germe in questa breve opera – che siamo costretti ad occuparci un po' piú diffusamente dei problemi che qui si presentano. Per quanto concerne il carattere dello sviluppo di Schelling, abbiamo già fatto notare che il suo distacco dall'idealismo soggettivo di Fichte e il passaggio all'idealismo oggettivo si sono compiuti in modo analogamente inconsapevole. Hegel caratterizza questa particolarità dello sviluppo di Schelling dicendo che questi « ha fatto la sua formazione filosofica in pubblico », e che la sua opera contiene, « non una successione delle parti elaborate della filosofia, ma la successione dei suoi gradi di formazione »[1]. È questa una chiara descrizione del modo in cui le opere di Schelling si presentano; ma nonostante la tacita condanna contenuta in essa, non fornisce una vera critica del carattere fondamentale dello sviluppo di Schelling. Questo consiste non solo nel cambiamento spesso inconsapevole, spontaneo, delle sue idee, ma soprattutto nel fatto che Schelling mantiene un'immaginaria e illusoria unità della sua filosofia anche quando ha abbandonato da tempo le sue vecchie idee, anzi le ha convertite nel loro opposto. Se gli si può concedere la buona fede nella sua gioventú, nel passaggio dall'idealismo soggettivo all'idealismo oggettivo, questa « inconsapevolezza » si converte sempre piú, d'ora in poi, in pura demagogia.

Consideriamo ora le principali questioni oggettive che si presentano in *Filosofia e religione.* Ivi anzitutto Schelling, nonostante la polemica contro le « false interpretazioni » della sua filosofia da parte di Eschenmayer, ammette una netta bipartizione della filosofia, dove appaiono già le prime linee della sua successiva separazione di filosofia negativa e filosofia positiva. Dall'assoluto e dalla specie di conoscenza ad esso adeguata egli deduce quanto segue:

[1] Hegel, *op. cit.*, XV, p. 647.

Quindi anche l'intento della filosofia riguardo all'uomo non è tanto di dargli qualcosa, quanto di liberarlo il piú possibile dal contingente che il corpo, il mondo fenomenico, la vita sensibile gli hanno aggiunto, e di riportarlo all'elemento originario. Perciò anche ogni introduzione alla filosofia, che precede quella conoscenza, può essere soltanto negativa, in quanto cioè mostra la nullità di tutte le opposizioni finite e conduce indirettamente l'anima all'intuizione dell'infinito. Una volta raggiunta questa, essa abbandona da sé quei sussidi della descrizione meramente negativa dell'assoluto, e se ne libera non appena non ne ha piú bisogno [1].

Ognuno può vedere quanto questa concezione della conoscenza – nonostante il carattere, analizzato a suo tempo, della dialettica schellinghiana, il suo piegare, al momento decisivo, verso l'irrazionale – sia lontana da quella del suo periodo giovanile, e quanto si accosti alla divisione di Eschenmayer in filosofia e non-filosofia; tanto è vero che viene usato qui perfino il termine di negativo per indicare la sfera inferiore della conoscenza. Certo, fra Eschenmayer e Schelling, rimane la differenza che questi continua sempre, fino agli ultimi sviluppi del suo pensiero, a concepire la sua « filosofia positiva » come conoscenza, e che quindi nella sua gnoseologia non nega mai formalmente il carattere conoscitivo di questa sfera positiva. Vedremo che proprio qui si trovano i caratteri di transizione di tutto l'irrazionalismo schellinghiano, che spiegano perché l'influenza del suo periodo posteriore sia stata di cosí breve durata.

Questa netta separazione ha per conseguenza che qui Schelling, in recisa opposizione al suo periodo giovanile, concepisce l'assoluto, l'oggetto dell'intuizione intellettuale, non piú come il cosmo delle cose in sé, ancorché pensato come il mondo platonico delle idee, ma come qualcosa di afferrabile solo immediatamente, come qualcosa di assolutamente semplice. Per questo mondo egli rifiuta ogni esplicazione e descrizione dicendo: « Infatti solo ciò che è composto è conoscibile mediante la descrizione, ma ciò che è semplice vuole essere intuito » [2]. E in un altro passo nega a questa conoscenza anche

[1] SCHELLING, *op. cit.*, I. Abt., VI, pp. 26 sg.
[2] *Ibid.*, p. 26.

il nesso dell'universale col particolare, e quindi proprio quel problema per la cui soluzione, come abbiamo visto, fu escogitata a suo tempo l'intuizione intellettuale. Dice ora a questo proposito: « Che tutto il mondo assoluto con tutte le gradazioni degli esseri si riduce all'assoluta unità di Dio, che in esso perciò non vi è nulla di veramente particolare... »[1]. In tal modo quella che era in origine – come filosofia della natura – una conoscenza del mondo, scivola in una conoscenza puramente mistica di Dio.

Completa cosí è la rottura di Schelling col panteismo, sempre peraltro ambiguo, del suo periodo giovanile. Se prima egli si era preoccupato di presentare il principio spinoziano *Deus sive natura* in veste dinamica e dialettica, e di storicizzarlo, ora invece stabilisce una netta e insormontabile dualità fra l'assoluto e la realtà, fra Dio e il mondo; dualità che può essere ricongiunta solo con un salto: « In una parola, dall'assoluto alla realtà non vi è un passaggio continuo; l'origine del mondo sensibile è pensabile soltanto come una frattura completa dall'assoluto mediante un salto »[2]. E significativamente la speculazione schellinghiana entra fin d'ora in una via perfettamente mistica, in quanto si rappresenta l'origine del mondo sensibile non piú come sviluppo e neppure come creazione, ma come una « caduta » da Dio. In sé e per sé questo ci potrebbe essere altrettanto indifferente quanto lo era per Lenin la differenza fra un diavolo verde e un diavolo giallo, se tale concezione di Schelling non implicasse al tempo stesso una brusca rottura con il concetto di sviluppo della filosofia della natura. Nella conclusione di questo scritto l'evoluzione dell'uomo dall'animalità all'umanità, la grande idea presentita da Goethe e da Hegel, che ha sostenuto una parte decisiva anche agli inizi della filosofia della natura, nella « odissea dello spirito », viene negata. Come il mondo intero – secondo questa grottesca concezione mistica – dovrebbe nascere da una « caduta » da Dio, cosí, secondo Schelling, « l'estremo, incerto confine

[1] Schelling, *op. cit.*, I. Abt., VI, p. 35.
[2] *Ibid.*, pp. 38 sg.

della storia conosciuta indica già una civiltà decaduta da un'altezza anteriore, già residui deformati di una scienza precedente, simboli il cui significato appare da lungo tempo perduto »[1]. E il mito dell'età dell'oro dovrebbe essere una prova di questa direzione discendente e antievoluzionistica della storia dell'umanità.

Si vede pertanto in quali decisive questioni filosofiche Schelling abbia compiuto la rottura col suo periodo giovanile, come l'irrazionalismo dell'intuizione intellettuale, che era stato allora in certo qual modo puramente metodologico, si converta sempre più decisamente in una visione del mondo oggettivamente irrazionalistica e misticheggiante. Questa svolta si manifesta anche nel fatto che mentre nel periodo prejenense e in quello jenense la filosofia della natura si trovava al centro del pensiero schellinghiano, e le altre discipline filosofiche, ad eccezione dell'estetica, venivano accolte – si può dire – solo come complementi sistematici, ora invece la trattazione filosofica dei problemi naturali passa del tutto in secondo piano, e anche le questioni estetiche rimangono episodiche, mentre l'interpretazione irrazionalistica del mito e della religione diventa il centro di tutto il suo pensiero.

Ma debbono trascorrere quasi trent'anni, perché Schelling appaia, almeno nelle lezioni, con tutta la sua nuova filosofia positiva come filosofia ufficiale della reazione prussiana romanticizzante raccolta intorno a Federico Guglielmo IV; e prima che egli sia considerato come il san Giorgio destinato a uccidere il drago della filosofia hegeliana, e soprattutto la sua ala sinistra radicale.

Se cerchiamo di delineare brevemente questi trent'anni, almeno nei loro tratti principali, ciò che più importa non sono tanto le tappe dell'interno sviluppo della filosofia schellinghiana, quanto il cambiamento dell'oggettiva situazione sociale in Germania, e il conseguente cambiamento dei fronti nelle lotte di tendenza in filosofia. Da un lato, infatti, abbiamo visto or ora che la svolta decisiva nello scopo, nel contenuto e nel metodo della filosofia schellinghiana si

[1] Schelling, *op. cit.*, 1. Abt., VI, p. 58.

rompi già nel 1804, cosicché sia i principî fondamentali permanenti, quanto i mutamenti determinati dalle condizioni sociali, possono essere facilmente intesi in base al mutare dei tempi senza che sia necessario analizzare le fasi intermedie. D'altro lato, il tardo Schelling, che per decenni era stato completamente dimenticato, e non aveva avuto quasi alcuna parte nello sviluppo della filosofia tedesca, deve la sua posizione centrale – anche se episodica e momentanea – nelle lotte filosofiche, proprio a questo mutamento nell'oggettivo sviluppo sociale della Germania.

Filosofia e religione è uscito ancor prima che fosse terminata la *Fenomenologia dello Spirito*. È certo che l'attacco rivolto in quest'ultima contro l'intuizione intellettuale riguarda anche questa nuova formulazione, e specialmente il legame fra la « semplicità » e il concetto di assoluto, anche se è diretto in primo luogo contro la concezione dell'intuizione intellettuale in genere e il metodo di costruzione analogica che ne deriva. Ivi Hegel si esprime con grande asprezza contro la « monotonia e l'astratta universalità » dell'assoluto, contro lo schellinghiano « abisso del vuoto per la riflessione speculativa »; che è la « notte... in cui... tutte le vacche sono nere ». Egli fa a Schelling, in particolare, il rimprovero che secondo la sua concezione « l'insoddisfazione in essa [in questa monotonia dell'assoluto, G. L.] sarebbe un'incapacità d'impadronirsi del punto di vista assoluto e di rimanervi saldamente »[1].

Appare qui chiaramente come la lotta di Hegel contro Schelling sia stata una lotta fra la costruzione della dialettica e la fuga da essa nell'irrazionalismo. E Hegel pone la questione anche in una forma storica. La *Fenomenologia dello Spirito* prende le mosse dalla considerazione che il mondo è entrato in un nuovo periodo. Nel mio libro su Hegel ho mostrato che egli vede questo elemento nuovo nella Rivoluzione francese e nella trasformazione dell'Europa operata dalle guerre napoleoniche, nella liquidazione dei residui feudali, soprattutto in Germania. Ora questo elemento nuovo si presenta di

[1] Hegel, *op. cit.*, II, pp. 13 sg.

necessità, secondo Hegel, inizialmente in modo astratto. Pertanto « la prima manifestazione del mondo nuovo non è che il tutto avvolto nella sua semplicità, ovvero il fondamento universale di questo tutto ». Per questa ragione esso sembra essere a tutta prima « un possesso esoterico di alcuni individui ». Ma il compito storico della filosofia è di conoscere l'elemento nuovo nel suo muoversi specifico, nella sua onnilaterale determinatezza, e quindi concretamente e dialetticamente:

> Solo ciò che è perfettamente determinato è al tempo stesso essoterico, comprensibile, e suscettibile di essere appreso e di essere la proprietà di tutti. La forma intelligibile della scienza è la via a tutti aperta e per tutti eguale che alla scienza conduce, e pervenire al sapere razionale mediante l'intelletto è la giusta esigenza della coscienza che si accosta alla scienza [1].

La polemica di Hegel contro la gnoseologia aristocratica di Schelling – strettamente legata con la svolta verso l'irrazionalismo – è quindi altrettanto inseparabile dalla questione del metodo, concreto e scientifico, o astratto e irrazionalistico, quanto dall'opposizione della prospettiva storico-sociale dei due pensatori nella grande crisi del tempo, dal fatto se essi – in questa crisi – si orientano in senso progressivo, nel senso della liquidazione dei residui feudali, o in senso retrivo, nel senso della restaurazione.

Così è stata combattuta la prima grande battaglia fra la dialettica idealistica oggettiva e l'irrazionalismo. La forma schellinghiana d'irrazionalismo, sia la sua prima maniera, contradditoria e connessa al metodo evoluzionistico nella filosofia della natura, che la sua seconda, apertamente mistico-religiosa, subiscono qui una sconfitta: la forma hegeliana della dialettica comincia ad assumere la sua posizione dominante. Certo solo lentamente e non senza modifiche sostanziali. Poiché la prospettiva del giovane Hegel, rivolta decisamente in avanti, verso l'avvenire, e che scorge nel presente l'inizio di un nuovo periodo per la storia dell'umanità, entra, con

[1] Hegel, *op. cit.*, II, pp. 11 sg.

la caduta di Napoleone, col dominio della Santa Alleanza, a sua volta in crisi. La filosofia della storia del tardo Hegel è una concezione rassegnata, molto piú fortemente portata al compromesso, di quanto non fosse la filosofia della storia della *Fenomenologia dello Spirito*[1]. Il presente è ormai concepito, non come inizio, ma come conclusione di un grande periodo storico, la filosofia non guarda piú in avanti, ma verso il passato; il futuro cessa per essa di determinare il presente e la sua concezione filosofica. La filosofia non ha piú il dovere di « salutare e riconoscere » [redacted] nuovo avvento dello Spirito, ma appare come la « nottola di Minerva », che può spiegare il suo volo solo all'inizio del crepuscolo[2].

Non è qui nostro compito, dove ci occupiamo della storia dell'irrazionalismo, esporre le conseguenze di questo mutamento per la filosofia hegeliana. Dobbiamo limitarci a constatare che la filosofia hegeliana, nonostante questo mutamento, ha portato a termine logicamente il programma della *Fenomenologia*, l'esposizione scientifica delle categorie oggettive della dialettica, per quanto ciò è possibile nei limiti dell'idealismo; che il suo metodo, sempre entro questi limiti, mantiene il concetto di sviluppo e cerca di applicarlo concretamente in vari campi; che la sua concezione sociale è orientata verso una monarchia costituzionale, e quindi (anche se con estrema timidezza) va oltre le condizioni politiche della Germania di allora, polemizzando quindi continuamente coi rappresentanti ideologici della reazione romantica (Haller, Savigny).

Questa forma della filosofia hegeliana è diventata in Germania, e soprattutto in Prussia, l'indirizzo dominante. Ma la sua egemonia dura solo fino alla rivoluzione di luglio. Con la rivoluzione francese di luglio, la Germania entra in un nuovo stadio di lotte di classe, il cui riflesso filosofico doveva scuotere alla base, prima il sistema he-

[1] Cfr. G. Lukács, *Der junge Hegel* [*Il giovane Hegel*], Zürich 1948, p. 578.

[2] Rosenkranz, *Hegels Leben* [*Vita di Hegel*], Berlin 1844, pp. 214 sg.; ed Hegel, *op. cit.*, VIII, p. 21.

geliano, e poi anche il suo metodo idealistico-dialettico. Questo processo di dissoluzione dell'hegelismo comincia già quando il filosofo era ancora in vita, nella controversia sulla rivoluzione di luglio col finora fedele discepolo Eduard Gans. Heine, David Friedrich Strauss, gli « Hallische Jahrbücher » [« Annali di Halle »], i « Liberi » berlinesi, Feuerbach ecc., indicano i vari momenti, che non possiamo trattare qui diffusamente, di questa dissoluzione che si compie subito prima della rivoluzione del '48, della cui preparazione ideologica fanno parte tutte queste lotte spirituali; finché Marx ed Engels fondano il materialismo dialettico e storico, superando così definitivamente ogni forma di dialettica idealistica.

La questione centrale di questo periodo di transizione è la lotta contro l'ambiguità della dialettica idealistica, fondata nella sua stessa essenza. L'averne messo in luce e smascherato le tendenze retrograde, che finiscono nella teologia, è uno dei meriti principali di Ludwig Feuerbach nella preparazione della grande e brusca svolta verso il piú alto tipo di dialettica: la dialettica materialistica. La polemica intorno alla parte del pensiero hegeliano rappresentata dalla filosofia della religione deriva quindi solo in parte dall'arretratezza politica della Germania, che ha costretto i maggiori pensatori, da Reimarus e da Lessing, anzi da Leibniz in poi, a combattere le grandi controversie filosofiche in forme semiteologiche o teologiche, ma è, in questo stadio, un necessario lavoro preparatorio al superamento dell'idealismo filosofico nella sua forma piú alta, quella della dialettica hegeliana. L'ambiguità di quest'ultima su questo punto, l'oscillazione già da noi indicata della dialettica idealistica fra un panteismo che sfiora a volte l'ateismo e una teologia cristiana ufficiale, doveva essere apertamente chiarita e criticata, per sgombrare la via al superamento dell'idealismo. E il superamento di Hegel sotto questo rispetto, ancorché siano andati provvisoriamente perduti, come in Feuerbach, alcuni preziosi elementi della dialettica, i cui spunti progressivi sono stati portati a un livello scientifico solo dal materialismo dialettico, è strettamente legato alla necessità

sociale di superare politicamente la filosofia hegeliana del diritto e della società.

Così, nonostante i limiti borghesi, nonostante le aberrazioni e le confusioni ideologiche dei *leaders* giovani hegeliani radicali, la dissoluzione dell'hegelismo crea per la Germania, alla vigilia della rivoluzione democratica, una base ideologica per la lotta dell'estrema sinistra della democrazia borghese. La lotta contro Hegel e l'hegelismo così intesi rese necessaria la chiamata di Schelling a Berlino da parte della reazione prussiana guidata da Federico Guglielmo IV.

A questo proposito è indifferente in che misura lo stesso Schelling sia stato consapevole di questa situazione, e fino a che punto egli intendesse riprendere la lotta ancora soltanto contro Hegel, che aveva ricacciato nello sfondo la filosofia di lui. Ciò che importa sono i bisogni ideologici a cui il suo intervento doveva soddisfare. Dove, dal punto di vista sociale, va considerato quanto segue. L'ideologia della Restaurazione aspira a un ritorno alla situazione prerivoluzionaria, all'*ancien régime*, anzi molti dei suoi fautori vagheggiano addirittura un ritorno al Medioevo. Novalis, nello scritto *La Cristianità e l'Europa*, esprime in Germania questa tendenza in modo piú chiaro di ogni altro. Ma quanto piú chiara e piú decisa diventa una tale formulazione, e tanto piú confusa deve diventare intrinsecamente e riguardo al contenuto, poiché tanto piú incolmabile diventa l'abisso fra ideologia e realtà sociale. Poiché il dominio dei residui feudali in Francia prima della Rivoluzione era a un tal punto di decomposizione interna che la società francese del 1789 era molto lontana da un feudalesimo genuino e tanto piú da un feudalesimo idealizzato alla maniera di Novalis. Se i residui feudali determinano la necessità della Rivoluzione, dalla loro dissoluzione, dal continuo sviluppo degli elementi capitalistici, si determina al tempo stesso l'oggettiva impossibilità di un ritorno all'antico. Nonostante i disperati tentativi della Santa Alleanza per ripristinare e conservare le condizioni politiche anteriori alla Rivoluzione, la rapida avanzata del capitalismo in Europa si compie senza tregua, con tutte le sue conseguenze ideologiche e politiche, ed entra, anche du-

rante il dominio della Restaurazione, in continue e sempre piú acute contraddizioni con la sua politica e ideologia ufficiale. In Francia è Balzac il grande storico di questo processo in cui la potenza del denaro trionfa su tutte le apparenze della nobiltà, e in cui quei pochi individui isolati che prendono sul serio l'ideologia della Restaurazione diventano tragicomici « cavalieri della triste figura ».

Queste contraddizioni determinano anche la filosofia della Restaurazione in Germania, sebbene qui naturalmente il processo di diffusione del capitalismo si svolga molto piú lentamente che in Francia e offra di conseguenza un campo d'azione e una risonanza molto maggiore ai tipi del reazionario limitato e fanatico o dell'avventuriero venale e senza coscienza come Görres o Adam Müller. Ma tipici sono coloro che mirano ad accordare la *Weltanschauung* della Restaurazione con le nuove tendenze della scienza e della filosofia, che cercano d'interpretare queste ultime in modo da renderle compatibili con la visione del mondo ufficiale, clericale e reazionaria. Abbiamo già potuto constatare queste tendenze nello stesso Schelling; ma la piú importante di queste figure nella filosofia tedesca di questo periodo è Franz von Baader.

Ciò che piú importa in lui dal nostro punto di vista è che egli smaschera – da destra – l'ambiguità dell'idealismo oggettivo nel problema religioso e mette ovunque in luce le tendenze atee in esso latenti; forme simili di denuncia abbiamo già potuto osservare in Jacobi. Ma Jacobi non oppone all'ateismo filosofico una religione concreta, bensí soltanto il suo proprio sapere immediato vuoto ed astratto, cosicché Schelling, nelle condizioni della Restaurazione, poté facilmente respingere il suo attacco. Baader, invece, ha ovunque come contraltare una religiosità concreta; l'essenza della sua filosofia, come abbiamo già accennato, consiste nel raccogliere i risultati dello sviluppo da Kant a Hegel in modo che ne restino esclusi gli elementi atei e rivoluzionari, e che sorga, su questa base, una filosofia accettabile al tempo stesso alle persone colte e ai reazionari ortodossi. Cosí egli accusa Fichte di ateismo per l'autonomia del suo *io*; cosí egli vede, nella concezione hegeliana della materia come

alienazione dello Spirito (di Dio), una forma di materialismo [1]. Particolarmente importante, in questo contesto, è che Baader, in certi fenomeni naturali recentemente scoperti, come il galvanismo, il magnetismo animale ecc., vede forze che dànno « per cosí dire il colpo di grazia » alla concezione meccanica della natura, predominante a partire da Descartes. E poiché la sua polemica principale è rivolta contro la psicologia, la morale e le dottrine politiche dell'illuminismo, egli riassume il suo punto di vista in uno spirito tale che si crederebbe di sentir parlare un Jeans o un Eddington di oggi:

Già si credeva di aver compiuto la despiritualizzazione del proprio animo e di trovare nella natura esterna, ritenuta senz'altro e totalmente priva di vita spirituale (senz'anima o senza Dio), la prova oggettiva e la garanzia di questa esclusione dello spirito, allorché questa stessa natura cominciò a manifestare in modo più evidente che mai l'elemento interiore e spirituale, che ci parla – è vero – sempre nella sua scrittura cifrata dai molti sensi [2].

Si vede qui, molto piú chiaramente che nel giovane Schelling, come la contraddittorietà venuta in luce della concezione meccanicistica della natura, che negli esponenti progressivi della filosofia tedesca della natura (per esempio in Oken) conduce sempre piú decisamente alla dialettica, si converta in un irrazionalismo reazionario. Il fallimento della struttura concettuale del meccanicismo, i nuovi problemi insorgenti e per essa insolubili, vengono, nell'interesse di una *Weltanschauung* reazionaria, convertiti in rivelazioni di una trascendenza alla ragione anche dei fenomeni naturali, per combattere poi, su questa base, ogni progresso sociale, per fare del diavolo il « primo rivoluzionario » [3] e diffamare cosí ogni aspirazione alla libertà e all'eguaglianza.

Ma nonostante questa confusa mistica irrazionalistica, che non

[1] F. von Baader, *Philosophische Schriften und Aufsätze* [*Scritti e saggi filosofici*], Münster 1831, II, pp. 70 sg. Friedrich Schlegel designa la filosofia hegeliana addirittura come satanismo: *Philosophische Vorlesungen* [*Lezioni di filosofia*], Bonn 1837, II, p. 497.

[2] F. von Baader, *op. cit.*, I, p. 160.

[3] *Ibid.*, II, p. 86.

vale la pena di esaminare nei particolari, è caratteristico dell'essenza sopra delineata della Restaurazione che Baader non solo si voglia appoggiare alla nuova filosofia della natura, ma – al pari di Schelling – cerchi di distanziarsi dall'estremo irrazionalismo. Egli vuole sí assicurare, con tutta la sua filosofia, la preminenza ideologica, sociale e politica della religione su tutta la vita; ma questa religione, pur accogliendo in sé tutti gli elementi irrazionalistici dal tentativo di sfuggire alla dialettica, dovrebbe essere una pretesa ragione superiore, e non un'assenza di ragione, non un rinnegare ogni razionalità in generale. Questa tendenza è solo per metà un'adesione alla vecchia teologia anteriore alla crisi ideologica, che avanzava pure tali pretese, ma per metà è una concessione alla capitalizzazione incipiente, all'incipiente imborghesimento dell'epoca della Restaurazione: salda restando, peraltro, la supremazia degli elementi teologici e aristocratici. Perciò Baader protesta decisamente contro la filosofia classica tedesca, che, a suo giudizio, in modo piú profondo che non i Francesi e gli Inglesi, ha fondato il « dissidio fra la religione e la scienza » e ha cercato di « inoculare già alla cara gioventú il *radicale errore* secondo cui la *religione* sarebbe nella sua essenza irrazionale, e la *ragione* nella sua essenza irreligiosa »[1].

L'aggravarsi delle lotte di classe in Germania influisce naturalmente non solo sulla dissoluzione radicalizzante, sulla sinistra hegeliana, ma anche sulle tendenze filosofiche della reazione. Quando il vecchio Schelling, un decennio dopo la morte di Hegel, viene chiamato a Berlino dalla reazione di tinta romantica, per combattere le tendenze ideologiche di preparazione della rivoluzione, si viene a trovare in un mondo in cui il puro romanticismo, in seguito allo sviluppo del capitalismo, è diventato ancora molto piú assurdo che ai tempi della Santa Alleanza. Come allora il grande scrittore Balzac ha visto questo piú chiaramente di tutti i suoi contemporanei, cosí ora, nella Germania degli anni '40 (e a prescindere, naturalmente, da Marx e da Engels), il maggior poeta del tempo, Heinrich

[1] F. von Baader, *op. cit.*, II, p. 119.

Heine. Nel poemetto *Deutschland* egli descrive il suo colloquio in sogno con l'imperatore Barbarossa ed esprime in esso la sua giusta e tagliente opinione ironica sulle aspirazioni di Federico Gugliemo IV e della sua cerchia; così egli si rivolge a questa figura ideale della Restaurazione romantica:

Das alte heilige römische Reich,
Stell's wieder her, das ganze,
Gib uns den modrichsten Plunder zurück
Mit allem Firlefanze.

Das Mittelalter, immerhin,
Das wahre, wie es gewesen,
Ich will es ertragen – erlöse uns nur
Von jenem Zwitterwesen,

Von jenem Kamaschenrittertum,
Das ekelhaft ein Gemisch ist
Von gothischem Wahn und modernem Lug,
Das weder Fleisch noch Fisch ist.

Jag fort das Komödiantenpack,
Und schliesse die Schauspielhäuser,
Wo man die Vorzeit parodiert – ... [1].

Ristabilisci con tutte le sue
Fanciullaggini intero,
Con tutte le sue ciarpe il vecchio
Sacro romano impero.

Il medio evo, il vero medio evo
Come fu, lo sopporto:
Libera solamente il popol tuo
Da questo sozzo aborto,

Da questa che non è né carne né pesce
Nuova cavalleria,
Misto d'antica superstizione
E moderna bugia.

Caccia questa genia di commedianti
Da la scena ove posto
È in parodia l'antico tempo...

[*Trad. Chiarini*].

Naturalmente Marx ed Engels hanno penetrato questa situazione in modo ancora piú chiaro di quanto non fosse possibile a Heine. In questo periodo di transizione furono essi a intraprendere, nella pratica come nella teoria, l'azione piú energica per raccogliere nella società tedesca tutte quelle forze che sentivano i residui feudali-assolutistici come vincoli al proprio sviluppo e volevano rinnovare la Germania in senso democratico. Già l'attività del giovane Marx come redattore della « Rheinische Zeitung » [« Gazzetta Renana »] si proponeva questo scopo; la sua critica della filosofia del diritto hegeliana mirava a criticare l'orientamento di Hegel verso la monarchia costituzionale come storicamente superato e causa ovunque di confusioni. Come questa loro presa di posizione abbia condotto alla chiara comprensione dell'egemonia del proletariato nella rivoluzione democratica, al chiaro riconoscimento delle prospettive della rivoluzione socialista, e alla fondazione del materialismo dialettico e storico, non è argomento da trattarsi qui; tanto piú che anche in essi questo processo non era ancora concluso al tempo in cui Schelling venne a Berlino.

Tanto piú è importante constatare come essi abbiano visto subito chiaramente la demagogica insincerità della cosiddetta « filosofia positiva » di Schelling. Nella lettera a Feuerbach da noi già citata, Marx scrive:

Ai romantici e ai mistici francesi egli [Schelling, G. L.] si rivolge dicendo: « Io, che rappresento l'unificazione della filosofia e della teologia », ai materialisti francesi: « Io, che rappresento l'unificazione della carne e dell'idea », agli scettici francesi: « Io, il distruttore della dogmatica, in una parola: Io... Schelling »! [1].

Dal canto suo Engels, nel suo opuscolo pubblicato allora sotto lo pseudonimo di Oswald contro la venuta di Schelling a Berlino, formula questa opinione in questi termini:

Ogni filosofia si è finora imposta il compito di comprendere il mondo razionalmente. Ora, ciò che è razionale è certamente anche necessario, ciò che è

[1] MARX, *MEGA*, 1. Abt., II, p. 316.

necessario non può mancare di essere reale o di diventarlo. Questo è il ponte ai grandi risultati pratici della nuova filosofia. Dal momento che Schelling non riconosce questi risultati, sarebbe stato conseguente negare anche la razionalità del mondo. Ma egli non ha osato dichiarare questo apertamente, e ha preferito negare la razionalità della filosofia. Cosí egli si tiene in mezzo tra la ragione e l'irrazionalità su una via il piú possibile obliqua; chiama il razionale ciò che è intelligibile *a priori*, e l'irrazionale ciò che è intelligibile *a posteriori*, e assegna il primo alla « pura scienza della ragione o filosofia negativa », il secondo alla « filosofia positiva » da fondare ex novo. È qui la prima grande frattura fra Schelling e tutti gli altri filosofi; è qui il primo tentativo di contrabbandare nella libera scienza del pensiero la fede nell'autorità, la mistica del sentimento, le fantasticherie gnostiche [1].

Ed Engels fa del pari rilevare che l'attacco di Schelling contro Hegel è in rapporto molto stretto con la dissoluzione dell'hegelismo: « È singolare che questi [Hegel, G. L.] venga ora attaccato da due lati, dal suo predecessore Schelling e dal suo ultimo seguace Feuerbach » [2]. Un po' prima era venuto a parlare dell'ambiguità della filosofia della religione hegeliana, mettendo di nuovo in evidenza il rapporto sostanziale, condizionato dall'epoca, fra la critica di destra di Schelling e la critica di sinistra dei giovani hegeliani:

Il lato del sistema hegeliano costituito dalla filosofia della religione gli dà [a Schelling, G. L.] occasione di mostrare fra premesse e conclusione contraddizioni che già da tempo erano state scoperte e riconosciute dalla scuola dei giovani hegeliani. Cosí egli ha perfettamente ragione quando dice: Questa filosofia vuol essere cristiana, mentre nulla la obbliga a essere tale; se essa restasse nel primo stadio di scienza razionale, avrebbe in se stessa la sua verità [3].

In base a tutto ciò non è difficile determinare la posizione storica, il contenuto di classe e filosofico dell'ultimo Schelling. Ormai la polemica non riguarda piú la fondazione di una dialettica oggettiva in generale, dove il giovane Schelling, come abbiamo visto, si spinge arditamente, in singole questioni, in direzione di una dialet-

[1] Engels, *MEGA*, 1. Abt., II, p. 188.
[2] *Ibid.*, p. 225.
[3] *Ibid.*, pp. 204 sg.

tica della natura, pur arrestandosi, dal punto di vista metodologico, alle soglie della dialettica, e fondando con la sua intuizione intellettuale la prima forma dell'irrazionalismo moderno. Del pari abbiamo già fatto cenno dei rapporti di questa sua posizione filosofica con la sua posizione politica nei confronti della Rivoluzione e della Restaurazione. La situazione storica all'inizio degli anni '40 è di gran lunga piú matura e piú tesa: la reazione romanticizzante di Federico Guglielmo IV e dei suoi fautori, ancorché sorretta dalla potenza dello Stato prussiano, è uno scontro di retroguardia ancora assai piú della prima reazione romantica dopo la Rivoluzione francese e nel periodo della Restaurazione. Lo sviluppo capitalistico della Germania è fortemente progredito in questi decenni. Non solo la pressione della borghesia sul sistema feudale-assolutistico comincia a diventare sempre piú forte, ma anche gli aspri contrasti fra borghesia e proletariato, indice sicuro di una forte avanzata del capitalismo, si rivelano sempre piú decisamente; solo pochi anni dopo la venuta di Schelling a Berlino si verifica già la prima grande rivolta dei tessitori della Slesia (1844).

Ciò ha per conseguenza, sul piano ideologico, che non solo la filosofia hegeliana, come espressione dei contrasti di classe non ancora sviluppati, anteriori alla Rivoluzione di luglio, doveva ormai apparire superata, ma che anche i suoi avversari furono costretti a cercare armi spirituali piú adatte ai tempi di quanto non fossero quelle della reazione romantica nell'età della Restaurazione. Ora Schelling avanza appunto questa pretesa. E ormai come aperto avversario della dialettica hegeliana, con l'intento, non solo di distruggerla criticamente, e di dare cosí un colpo di grazia anche alle tendenze radicali dei continuatori di Hegel, ma di sostituirla al tempo stesso con una nuova filosofia, che da un lato appaghi le cresciute esigenze religiose della reazione romanticizzante, e dall'altro non determini una rottura definitiva fra questa reazione e quegli ambienti borghesi che possono essere disposti ad accordarsi con essa. Questo duplice carattere delle aspirazioni di Schelling si poteva scorgere nel citato passo di Engels, là dove egli dice che il culmine

della nuova filosofia schellinghiana, che si perde nella mistica teologica, è puro irrazionalismo, pura assurdità, e che tuttavia Schelling non si dichiara apertamente per l'irrazionalismo, ma segue « vie oblique » e sfugge alle ultime conseguenze.

Questo soltanto non costituirebbe ancora nulla di specifico nel quadro dell'evoluzione borghese. Abbiamo già mostrato che ogni filosofia borghese – per quanto radicalmente irrazionalistica possa essere, come nel periodo imperialistico – è costretta a concedere all'intelletto e alla ragione quel tanto che è assolutamente necessario alla scienza addetta alla produzione capitalistica. Ma le esigenze del tempo indussero Schelling, in parte a spingersi troppo avanti in questo senso, in parte a restare troppo indietro. Di qui deriva il forte influsso esercitato dal suo primo intervento, ma anche il rapido scemare di questo influsso, e il suo completo venir meno dopo il 1848, quando si trasforma la struttura di classe della reazione.

Che Schelling, nella proclamazione dell'irrazionalismo, non sia andato abbastanza avanti per la borghesia reazionaria, dipende da un lato dalla sua adesione alla religiosità ortodossa, che in quest'epoca aveva ancora la pretesa di rappresentare una superiore razionalità e non un crasso irrazionalismo[1]. D'altro lato il concetto di scientificità degli anni '40 è diverso da quello del periodo successivo al 1848. La borghesia pensante di allora era sotto l'influsso della filosofia classica tedesca e delle sue tendenze al pensiero dialettico. La concessione generalmente borghese dell'irrazionalismo alla scientificità doveva quindi estendersi alla dialettica; esso non poteva ancora assumere una posizione radicalmente agnostica. Che quindi Schelling si attenga – come vedremo, solo a parole – alla dialettica del suo periodo giovanile di filosofia della natura, può bensì derivare immediatamente, sul piano biografico e psicologico,

[1] Per questa tendenza è caratteristico come Baader polemizzi non soltanto contro l'ateismo di Fichte e di Hegel, ma al tempo stesso contro la religiosità irrazionalistica dei pietisti, fondata sul puro sentimento, e contro l'astratta filosofia dell'intuizione di Jacobi. *Op. cit.*, II, pp. 71, 116, 126 sgg.

dalla sua vanità nei confronti dell'opera di tutta la sua vita, ma in definitiva si tratta qui di una tendenza oggettivamente dominante dell'epoca. Ciò si vede anche dal fatto che decisi avversari di destra dell'hegelismo, come Fichte junior e specialmente Weisse, nelle loro tendenze teistiche e antipanteistiche, dovettero sempre fare grandi concessioni alla dialettica; qualcosa di simile si può osservare perfino in Baader, in Friedrich Schlegel e in altri. Solo dopo la sconfitta della rivoluzione del 1848 si afferma la tendenza radicalmente antidialettica di Schopenhauer. (Della critica fatta a Hegel da Trendelenburg parleremo piú diffusamente a proposito di Kierkegaard).

Ma al tempo stesso l'irrazionalismo dell'ultimo Schelling si spinge piú in là dello sviluppo successivo al 1848. Anche questo si riconnette alla situazione storica del suo filosofare. Come tutti i filosofi della Restaurazione, egli voleva salvare, col suo irrazionalismo, l'ortodossia religiosa dal punto di vista teoretico. Abbiamo già parlato delle conseguenze metodologiche di questa posizione. Dal punto di vista del contenuto, ne deriva che Schelling è costretto a presentare e a « fondare » filosoficamente l'intera religione cristiana con tutti i suoi dogmi e i suoi miti come il contenuto proprio del suo irrazionalismo. In ciò egli appartiene ancora al primo periodo dell'irrazionalismo, a quello della restaurazione semifeudale; mentre l'irrazionalismo decisamente borghese presenta una tendenza sempre piú forte a distinguersi dalle religioni positive e a stabilire irrazionalisticamente solo un contenuto religioso in generale: anzi, a partire da Schopenhauer e da Nietzsche, la sua tendenza dominante diventa sempre piú un « ateismo religioso ». Ma anche pensatori come Schleiermacher o Kierkegaard, in cui (soprattutto in quest'ultimo) appare alla superficie un vincolo religioso forse ancora piú forte che nel tardo Schelling, sono molto piú inclini, nel loro metodo e nell'accentuazione del loro contenuto essenziale, non solo alla religiosità astratta in generale, ma perfino all'ateismo religioso. Questa tendenza è una ragione importante del fatto che Schelling sia stato sempre piú dimenticato dopo la rivolu-

zione del 1848, mentre l'influenza di Kierkegaard si è fatta sentire anche sugli esistenzialisti atei del nostro tempo.

Schelling è quindi, nella sua vecchiaia, in circostanze affatto diverse e con un'altra filosofia, un semplice fenomeno di transizione quale era stato nella sua gioventú. Peraltro allora la sua attività segnava il passaggio dalla nascente dialettica agli inizi e alla fondazione dell'irrazionalismo moderno, mentre ora, all'epoca della crisi della dialettica idealistica oggettiva, egli agisce momentaneamente come la figura centrale della resistenza irrazionalistico-reazionaria contro di essa, nell'intento di impedire che da questa crisi sorga un grado superiore di dialettica.

Da questa situazione consegue naturalmente che Schelling rivolge il suo attacco principale contro la filosofia hegeliana. Questo attacco si situa ora, dal punto di vista filosofico, in un contesto molto piú ampio di quanto non fosse avvenuto per le analoghe tendenze del suo periodo giovanile. Allora la sua avversione e il suo disprezzo andavano soltanto all'illuminismo, a partire all'incirca da Locke. Ora invece tutto lo svolgimento della filosofia borghese da Descartes a Hegel viene bollato come una grande aberrazione dalla retta via, e lo stesso Hegel viene considerato come il punto culminante di questa falsa tendenza. In tal modo Schelling imbocca una via che all'epoca dell'irrazionalismo sviluppato dei prefascisti immediati e dei fascisti doveva diventare la tendenza dominante nell'interpretazione della storia della filosofia. Ma nello stesso tempo – e qui si manifestano quell'incongruenza e quel carattere di transizione di cui abbiamo appena parlato – la sua propria filosofia giovanile, che forma oggettivamente una parte non inessenziale dello sviluppo di pensiero da lui ripudiato, non va tuttavia interamente respinta.

La costruzione di cui qui Schelling si vale è – anche se con modifiche sostanziali – lo schema generale dell'irrazionalismo: la filosofia razionale, la cosiddetta filosofia negativa, è del pari una conoscenza, anzi una conoscenza indispensabile nel complesso dei suoi rapporti; solo che essa non è la sola possibile, come ha pensato la filosofia da Descartes fino a Hegel, e non è affatto quella che è in

grado di cogliere la realtà vera. A partire da Schopenhauer la linea generale dell'irrazionalismo è questa: una gnoseologia agnostica respinge tutte le pretese di conoscibilità della realtà oggettiva avanzate sia dal materialismo filosofico che dall'idealismo oggettivo, e attribuisce la facoltà di accedere a questo campo soltanto all'intuizione irrazionalistica. La posizione gnoseologicamente piú che confusa dell'ultimo Schelling appare da un lato nel fatto che egli, nella prima questione, non vuole essere radicalmente agnostico (benché oggettivamente le sue conclusioni si avvicinino moltissimo a questo punto di vista), e dall'altro che, nella filosofia positiva, coronamento del suo nuovo sistema, egli vorrebbe evitare di proclamare un punto di vista in deciso contrasto con la ragione (quantunque le sue deduzioni, condotte fino in fondo, implichino un puro irrazionalismo).

La vera filosofia negativa deve essere rappresentata dalla sua opera giovanile, in opposizione alla filosofia di Hegel. Egli afferma di aver definito già prima

la vera filosofia negativa, che cosciente di sé e in nobile moderazione si compie nell'ambito dei propri limiti, come il massimo beneficio che possa toccare in sorte, almeno all'inizio, allo spirito umano, poiché mediante questa filosofia la ragione è entrata nel regno che interamente le compete e si è accinta ad intendere e a stabilire l'essenza, l'in sé delle cose[1].

In opposizione a questa filosofia egli fa notare che

la filosofia esposta da Hegel è la filosofia negativa spinta al di là dei propri limiti, che non esclude il positivo, ma lo ha, secondo la sua opinione, in sé, sottoposto a se medesima[2].

Se diamo qui un rapido sguardo alla concreta esposizione della filosofia negativa del tardo Schelling e mostriamo la fondamentale opposizione in cui essa si trova col periodo giovanile del filosofo, non è per sollevare la questione filologica se Schelling abbia ingan-

[1] SCHELLING, *op. cit.*, 2. Abt., III, p. 81.
[2] *Ibid.*, p. 80.

nato se stesso quando pensava (o affermava) di inserire la sua prima filosofia in quella successiva, ma perché appaia chiaramente la fondamentale inconciliabilità di tutti gli elementi progressivi del giovane Schelling con l'atteggiamento irrazionalistico nelle questioni fondamentali della filosofia proprio del suo periodo tardo, e perché si riveli, anche in questo caso, il carattere fondamentalmente reazionario di ogni irrazionalismo; di alcune di tali questioni abbiamo già parlato a proposito dello scritto schellinghiano *Filosofia e religione*.

Abbiamo già citato l'immagine, che si trova nel giovane Schelling, dell'« odissea dello spirito », che riassume in sintesi il contenuto essenziale della sua filosofia della natura, e abbiamo fatto notare come sia contenuta in essa la formulazione (idealistica) di uno svolgimento unitario della natura dalle forme inferiori alle superiori; come essa intenda l'uomo e la coscienza umana come prodotto di tale evoluzione naturale (per quanto nella forma del soggetto-oggetto identico); come ne risulti la capacità della coscienza umana di cogliere in modo adeguato il processo della natura di cui essa stessa è parte costitutiva e risultato. L'ultimo Schelling rompe anzitutto radicalmente con questa concezione di un'unità dell'uomo e della natura, ancorché intesa in senso idealistico:

> Poiché la nostra autocoscienza non è affatto la coscienza di quella natura che è penetrata in tutto, è soltanto coscienza *nostra* e non implica affatto in sé una scienza dell'intero divenire; questo divenire universale ci rimane altrettanto estraneo e impenetrabile che se non avesse mai avuto alcun rapporto con noi [1].

Il processo della natura, per quel tanto che può in generale essere conosciuto secondo questa nuova concezione di Schelling, non illumina perciò sotto alcun rispetto il sapere dell'uomo, allo stesso modo come la prassi di quest'ultimo non può contribuire a rendere intelligibile la realtà: « L'uomo e il suo operare, lungi dal rendere

[1] SCHELLING, *op. cit.*, 2. Abt., III, p. 6.

intelligibile il mondo, è egli stesso quanto vi è di piú inintelligibile... »[1].

Ma la lacerazione di questo nesso ha come conseguenza una presa di posizione chiaramente antievoluzionistica. Schelling si esprime ormai in termini ironici sull'idea di un progresso illimitato, che per lui può essere soltanto un « progresso privo di senso ». « Un avanzare che non ha fine né sosta, e in cui dovrebbe cominciare qualcosa di veramente nuovo, fa parte degli articoli di fede dell'odierna saggezza »[2]. Questo ripudio del concetto di progresso conduce Schelling a ripudiare del pari lo sviluppo dall'inferiore al superiore, dai primordi alle fasi piú evolute. Anche qui Schelling si oppone energicamente alla dottrina storica dell'evoluzione, che si è rafforzata in Germania specialmente sotto l'influsso delle tendenze dialettiche dell'idealismo oggettivo: « Uno di questi assiomi è che ogni scienza, arte, cultura umana abbia dovuto uscire necessariamente dai piú miseri inizi »[3]. E siccome l'evoluzione non procede dall'inferiore al superiore, essa non può essere, secondo Schelling, neppure il prodotto immanente delle sue proprie forze; l'evoluzione dell'uomo non può essere il risultato delle sue proprie azioni. Perciò, per Schelling, « l'opinione dominante, per cui l'uomo e l'umanità sarebbe stata fin dall'inizio semplicemente affidata a se stessa; e cieca, *sine numine*, in balia del caso piú incerto, avrebbe cercato per cosí dire a tastoni la propria strada », è del pari erronea[4].

In definitiva, per l'ultimo Schelling non vi è affatto evoluzione. Mentre nella sua giovinezza aveva contribuito – in unione con Goethe – a inaugurare in filosofia quell'evoluzionismo che si opponeva decisamente alla teoria statica – o catastrofica – della natura di Linneo e di Cuvier, egli si appella ora, contro l'idea dell'evoluzione,

[1] SCHELLING, *op. cit.*, 2. Abt., III, p. 7. Qui Schelling precorre addirittura un'idea cara al moderno esistenzialismo di Heidegger e di Jaspers, cioè l'idea della fondamentale inconoscibilità dell'uomo.

[2] *Ibid.*, 2. Abt., I, p. 230.

[3] *Ibid.*, p. 238.

[4] *Ibid.*, p. 239.

proprio a Cuvier, e appoggiandosi a lui ripudia in linea di principio ogni evoluzione. Per ridurre questa all'assurdo, egli dice: « Chi crede a un reale divenire storico, dovrebbe necessariamente ammettere anche creazioni reali successive »[1]. Ed è naturale: se né nella natura, né nella storia, gli avvenimenti possono essere il risultato delle forze medesime che vi hanno parte, è necessario, perché sorga qualcosa di qualitativamente nuovo, l'intervento di una « creazione »; dove è difficile vedere perché questo intervento di una potenza trascendente sarebbe scientificamente piú plausibile quando si fosse verificato una volta sola anziché in casi ripetuti. La demagogia di Schelling consiste in ciò che egli, a seconda del bisogno, ora argomenta pseudoscientificamente contro la dialettica, ora adduce contro la scientificità in genere le « ragioni » della teologia.

Le seguenti considerazioni di Schelling sulla storia sono sí in netto contrasto col « sincero pensiero giovanile » dei suoi esordi, ma nel loro contenuto – non solo sono ripetizioni della filosofia romantico-reazionaria della Restaurazione, ma sono insieme ulteriori sviluppi degli elementi reazionari, che abbiamo già visto, del suo primo periodo. In particolare, per quanto concerne la storia universale, Schelling osserva: « Vediamo infatti il genere umano non già come un unico tutto, ma subito diviso in due grandi masse, e in modo che l'elemento umano sembra trovarsi da una sola parte »[2]. Le ineguaglianze fondamentali, qualitative, entro il genere umano appartengono alla sua essenza e sono insopprimibili: « Differenze come quelle di *Cafri*, *Abissini*, *Egizi*, risalgono al mondo delle idee ». Da cui segue poi un'apologia della schiavitú dei negri in Africa, tortuosa nella forma, ma chiarissima nel senso[3]. (Di qui a Gobineau e alla dottrina della razza non c'è che un passo).

Naturalmente, la base della nuova filosofia schellinghiana dello Stato è ancor sempre la ragione « oggettiva, immanente alle cose

[1] SCHELLING, *op. cit.*, 2. Abt., I, p. 498.
[2] *Ibid.*, p. 500.
[3] *Ibid.*, p. 513.

stesse », che esige, per esempio, l'« ineguaglianza naturale », è la « differenza fra dominatori e dominati derivante dal mondo delle idee »[1]. Non mette conto citare o analizzare queste concezioni, il cui fondamento filosofico è la « fattualità » romantica, cioè l'irrazionalismo della vita sociale e statale, con la conseguenza, tratta da Haller e da Savigny, che ordinamenti giuridici e costituzioni non possono essere « fatti ». Se ricordiamo che secondo Schelling il sovvertimento dello Stato, « quando sia deliberatamente voluto è un delitto che non ha l'uguale e al quale di tutti gli altri delitti soltanto il parricidio potrebbe in certo modo ravvicinarsi »[2], vediamo con sufficiente chiarezza perché Schelling fosse l'ideologo adatto alla reazione prussiana sotto Federico Guglielmo IV.

Da ciò che si è detto risulta del pari chiaramente perché la polemica principale di Schelling dovesse volgersi di necessità contro la filosofia hegeliana: pur con tutto il suo conservatorismo, le sue incertezze e concessioni a destra, e le sue ambiguità ideologico-teologiche, l'essenza del metodo dialettico di Hegel è tuttavia un movimento proprio del concetto, un'interna coerenza e razionalità delle determinazioni immanenti e terrene, che né nella natura, né nella storia, lascia posto per alcunché di trascendente. Donde la grande accusa di Schelling secondo cui in Hegel la filosofia negativa si presenta con la pretesa di esprimere solo in se stessa la verità e di non aver bisogno di integrazione da parte di una filosofia positiva.

La critica di questa tendenza di Hegel, rivolta contro l'elemento propriamente progressivo della sua filosofia, contro il metodo dialettico, non si appaga di mostrare in Hegel stesso la via che conduce all'ateismo, ma arriva fino a sostenere che il radicalismo politico e l'ateismo allora già manifesti nella sinistra hegeliana sono una conseguenza logica e necessaria della filosofia hegeliana. Il peccato originale di Hegel è di aver assunto « come l'origine del divenire

[1] SCHELLING, *op. cit.*, 2. Abt., I, pp. 537 e 540.
[2] *Ibid.*, p. 547.

reale » ciò che nella filosofia giusta, nella filosofia negativa, era presente solo in potenza.

Posto questo, poiché nell'indifferenza Dio, secondo il suo essere proprio o separato, era solo in potenza, e il movimento non era posto in Dio, ma nell'essente, non era possibile evitare la concezione di un processo in cui Dio venga eternamente attuato e tutto ciò che uomini male edotti e fors'anche male intenzionati... ne hanno tratto o vi hanno aggiunto[1].

In un altro passo Schelling lamenta del pari la confusione di filosofia negativa e filosofia positiva:

In ciò risiede, come si è detto, la ragione del disordine e della selvaggia confusione a cui si giunse cercando prima di rappresentare Dio in un processo necessario, e poi – non essendo possibile, per tal via, procedere oltre – cercando rifugio nel vero e proprio ateismo. Questa confusione ha impedito anche soltanto d'intendere quella distinzione [tra filosofia negativa e positiva, G. L.][2].

Ed egli non tralascia di far notare che le idee di Hegel, dopo avere già perduto la loro validità « nei ceti piú colti » (nella burocrazia prussiana), « sono discese negli strati piú bassi della società, dove ancora si mantengono »[3].

Questa denuncia della dialettica, nella sua forma piú alta fin qui raggiunta, come atea, rivoluzionaria e plebea, doveva acquistare un peso particolare proprio per il fatto di partire da Schelling, il compagno di giovinezza di Hegel, e fondatore con lui della dialettica idealistica oggettiva, la cui prima filosofia (filosofia negativa, come egli ora la chiama) è stata, anche secondo la concezione di Hegel, l'appiglio storico immediato per la costruzione del suo metodo dialettico. Dimostrando che la dialettica hegeliana era un semplice fraintendimento della filosofia negativa, Schelling pensava di dare un colpo mortale ai seguaci di Hegel, e sperava di ricondurli (ad eccezione di quelli che erano già radicalizzati senza speranza, e cioè dei

[1] Schelling, *op. cit.*, 2. Abt., I, p. 374.
[2] *Ibid.*, 2. Abt., III, p. 80.
[3] *Ibid.*, 1. Abt., X, p. 161.

liberali piú o meno decisi) nel campo reazionario di Federico Guglielmo IV.

Ma l'importanza della polemica di Schelling contro Hegel non si esaurisce in questo modo di utilizzare l'autorità, già divenuta storica, della sua filosofia giovanile. Egli rivolge sí il suo attacco principale contro il lato progressivo della dialettica hegeliana. Ma, nel corso della polemica, affiorano motivi che scoprono molto abilmente anche i punti deboli di Hegel. Vedremo che questa polemica è demagogica nel suo metodo, e oscurantista nel suo scopo. Ma è istruttivo osservare che in essa vengono mostrate debolezze reali e anzi essenziali della dialettica idealistica oggettiva, tali che la loro scoperta, se fosse fatta in modo filosoficamente giusto, potrebbe condurre a un superiore sviluppo della dialettica. Appare qui come le fasi successive dell'irrazionalismo non scaturiscano dalle sue proprie tendenze di sviluppo, ma che contenuto e metodo di ogni singola specie d'irrazionalismo vengono determinati dalla problematica concreta del progresso ogni volta in atto nella vita sociale e corrispettivamente nell'ideologia. Dopo il 1840 la questione si pone in questi termini: passaggio dalla dialettica idealistica alla dialettica materialistica. Al centro delle tendenze irrazionalistiche si trova quindi, sotto l'aspetto metodologico, una critica da destra dell'idealismo oggettivo, e, con l'aiuto di questa critica, il tentativo di stornare lo sviluppo da queste conseguenze e di indirizzarlo verso una mistica irrazionalistica. Come queste tendenze abbiano avuto una parte determinante nella polemica di Schelling contro Hegel ai tempi della dissoluzione dell'hegelismo, è stato da noi già mostrato.

Il problema decisivo sollevato dalla dissoluzione dell'hegelismo è anzitutto l'antico criterio di divisione nella filosofia: idealismo e materialismo, priorità dell'essere o della coscienza. L'idealismo oggettivo, con la teoria del soggetto-oggetto identico, aveva trovato qui una soluzione apparente, e su questa fragile base aveva cercato di costruire il superbo edificio di un sistema dialettico. L'acuirsi delle lotte di classe in Germania dopo la Rivoluzione di luglio fa saltare necessariamente, in tutti i campi della filosofia, questa soluzione ap-

parente e intimamente falsa. Abbiamo già detto che questo movimento ha raggiunto il suo culmine – nell'ambito della filosofia borghese – in Ludwig Feuerbach, e proprio intorno agli anni della venuta di Schelling a Berlino.

Tale questione sostiene ora una parte decisiva nella critica gnoseologica rivolta a Hegel da Schelling. L'analisi dell'autoillusione di Schelling, che la sua filosofia negativa s'identifichi con le sue concezioni giovanili – e che queste, senza dover essere cambiate, possano essere semplicemente integrate mediante una filosofia positiva –, ci ha mostrato come egli abbia abbandonato il punto di vista dell'identità di soggetto e oggetto. E criticando ora la filosofia hegeliana, egli si vede costretto a sollevare la questione della priorità dell'essere o della coscienza. Lo fa piú volte – in apparenza – con grande chiarezza e decisione. Parlando, ad esempio, della suprema opposizione e della suprema unità nella filosofia, egli giunge alla seguente conclusione: « In questa unità però la priorità non è dalla parte del pensiero; l'essere è l'elemento primo, il pensiero soltanto il secondo e il successivo »[1]. O ancora piú chiaramente in un altro passo: « Infatti non in quanto vi è un pensiero vi è un essere, ma in quanto vi è un essere vi è un pensiero »[2].

Vedremo subito meglio dove questi ragionamenti conducano Schelling. Ora dobbiamo integrare la questione di principio, venuta qui in luce, con un'altra, che si ripresenta bensí continuamente nella dissoluzione dell'hegelismo, ma senza nemmeno avvicinarsi a una vera soluzione, e a cui sarà data una risposta solo nel materialismo storico: alludiamo alla questione di teoria e prassi. Il sistema hegeliano culmina in una perfetta contemplazione, in una consapevole evocazione della *theoria* di Aristotele, benché in precedenza il metodo di Hegel avesse sollevato tutta una serie d'importanti questioni relative all'interazione reciproca di teoria e prassi, specialmente nel rapporto del lavoro (strumento ecc.) con la teleologia. Il periodo

[1] SCHELLING, *op. cit.*, 2. Abt., I, p. 587.
[2] *Ibid.*, 2. Abt., III, p. 161, nota.

della dissoluzione dell'hegelismo si muove qui, peraltro, fra due falsi estremi: i tentativi idealistici di superare la conclusione contemplativa del sistema hegeliano riconducono per lo più all'idealismo soggettivo del tipo di Fichte (Bruno Bauer, Moses Hess); mentre Feuerbach, che tende a superare radicalmente il soggettivismo e la teologia di Hegel, cade in un « materialismo contemplativo ». Perciò, per quanto tale questione si trovasse al centro dell'interesse filosofico, non vi era, prima della nascita del materialismo dialettico, alcuna soluzione che fosse anche solo approssimativamente soddisfacente.

Dato il suo sempre vivo senso dell'attualità, non stupisce che Schelling, anche nella questione di teoria e prassi, rivolga un attacco contro la filosofia della ragione di Hegel. Qui peraltro, già nella formulazione più generale, si vede chiaramente dove mira l'impostazione schellinghiana. Nella trattazione della differenza tra filosofia negativa e positiva, dove accenna alla « crisi della scienza naturale » – effettivamente presente in questo periodo –, egli viene a parlare, criticamente nei confronti di Hegel, dell'opposizione di teoria e prassi:

La scienza razionale conduce quindi effettivamente al di là di se stessa e spinge alla conversione; ma questa conversione non può uscire dal pensiero. Occorre per questo piuttosto un impulso pratico; ma nel pensiero non vi è nulla di pratico, il concetto è soltanto contemplativo e ha da fare soltanto con ciò che è necessario, mentre qui si tratta di qualcosa che è al di fuori della necessità, di qualcosa di voluto.

Se si considerano queste formulazioni nella loro semplice e astratta generalità, è chiaro che Schelling ha avuto un sentore della vera crisi filosofica del suo tempo. Egli sentiva che nella priorità dell'essere rispetto al pensiero e nella prassi come criterio della teoria andava cercata la chiave della soluzione. Tuttavia – e questo è caratteristico per la nascita di ogni filosofia irrazionalistica storicamente rilevante – Schelling mette in campo queste asserzioni (che, nella loro astratta generalità, sono attuali, e colgono esattamente le

reali debolezze idealistiche della filosofia hegeliana), solo per distogliere col loro aiuto la filosofia del suo tempo dal passo innanzi che era in procinto di compiere, solo per frustrare la lotta per un nuovo contenuto sociale e per la nascita di una filosofia dialettica in grado di esprimerlo adeguatamente, solo perché questa lotta metta capo a una mistica irrazionalistica tale da apparire attuale e da soddisfare agli scopi sociali e politici della reazione.

Ciò diventa subito chiaro quando si dia un'occhiata anche solo fuggevole al modo in cui si concretano le idee testè citate di Schelling. Cercando di determinare in modo più concreto la natura dell'essere che è indipendente dal pensiero e che determina il pensiero, egli viene naturalmente a parlare della kantiana cosa in sé. Naturalmente, la sua critica alle insufficienze della dottrina kantiana è ben lungi dall'essere radicale come quella di Hegel, nonostante i limiti idealistici di quest'ultimo. Schelling afferma:

Infatti o questa cosa in sé è una cosa, vale a dire un ente, e allora è necessariamente anche alcunché di conoscibile, e non è quindi *in sé* – nel senso kantiano –, poiché egli intende per *in sé* proprio ciò che è al di fuori di tutte le determinazioni dell'intelletto. O questa cosa in sé è realmente in sé, vale a dire alcunché di non conoscibile e di non rappresentabile, e allora non è una *cosa*[1].

Ma procedendo nella concretizzazione e nel chiarimento delle proprie idee, Schelling perviene a quella dualità di agnosticismo idealistico-soggettivo nel mondo fenomenico e di puro irrazionalismo nel mondo « noumenico », che costituisce l'essenza della dottrina di Schopenhauer. (Poiché Schopenhauer stesso, su questo punto, era largamente determinato da influssi schellinghiani, facciamo notare questa affinità solo come una caratteristica della tendenza irrazionalistica, e non già come un nesso storico fra l'ultimo Schelling e Schopenhauer, difficilmente esistente).

Noi diciamo, – afferma Schelling, – che vi è sí una realtà prima, di per sé inconoscibile, cioè l'essere in sé privo di misura e di determinazione, ma non vi è

[1] SCHELLING, *op. cit.*, I. Abt., X, p. 239.

una *cosa* in sé; tutto ciò che per noi è oggetto è già qualcosa che in se stesso è affetto dalla soggettività, cioè in sé già posto in parte soggettivamente[1].

Ma questo slittamento in un idealismo soggettivo e al tempo stesso in un irrazionalismo senza fondo è solo la conseguenza necessaria del metodo di Schelling, e non della sua intenzione consapevole. Al contrario, come abbiamo visto, Schelling vorrebbe eliminare le tendenze alla conoscenza e alla scienza proprie del metodo dialettico attualmente in crisi di sviluppo, non già mediante un radicale irrazionalismo, ma mediante la « ragione superiore » della cosiddetta filosofia positiva, mediante una decisa conversione alla teologia, che si pretende giustificata filosoficamente. Quando si cerca quindi il concreto passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva, svanisce la priorità dell'essere rispetto al pensiero che prima era stata formulata con tanta decisione; o per meglio dire, l'essere che prima era stato espresso in modo astratto e indeterminato si converte improvvisamente, senza alcuna giustificazione o mediazione, nel Dio trascendente che è al di là di ogni conoscenza razionale. Dice Schelling:

Certo, mediante tutte le idee fin qui svolte, ho mostrato che se vi è o vi deve essere un essere razionale, devo necessariamente presupporre quello spirito. In tal modo però non è stata ancora data alcuna *motivazione* dell'essere di questo spirito. Una motivazione di esso sarebbe data dalla ragione solo se l'essere razionale e la ragione stessa potessero venir posti in modo incondizionato. Ma questo non è il caso. Infatti, per parlare assolutamente, è altrettanto possibile che non vi sia nessuna ragione e nessun essere razionale, o che una ragione e un essere razionale vi sia. La motivazione, o più esattamente, la causa della ragione è data quindi piuttosto essa stessa solo in quello spirito perfetto. Non già la ragione è la causa dello spirito perfetto, ma solo in quanto questo è, vi è una ragione. In tal modo è distrutta la base di ogni razionalismo filosofico, cioè di ogni sistema che innalzi la ragione a *principio*. Solo chi è uno spirito perfetto è una ragione. Ma questo spirito stesso è senza motivazione, è semplicemente perché È[2].

Questo « È », cioè l'essere di cui parla l'ultimo Schelling, deve apparire, secondo le sue assicurazioni, quale il fondamento della ra-

[1] SCHELLING, *op. cit.*, 1. Abt., X, p. 240.
[2] *Ibid.*, 2. Abt., III, pp. 247 sg.

gione, deve perfino garantire il dominio della ragione nel campo ad essa assegnato: « La filosofia *positiva* prende le mosse da ciò che è assolutamente fuori della ragione; ma la ragione gli si sottomette solo per essere immediatamente reintegrata nei suoi diritti »[1]. Secondo le affermazioni di Schelling è quindi solo un'« apparenza » quella per cui « essa [la filosofia positiva, G. L.] sarebbe una scienza opposta alla ragione ». Ma già la sua propria terminologia tradisce la sua mancanza di coerenza, la sua ambiguità demagogica: l'assurda espressione « scienza irrazionale » mostra chiaramente come Schelling, nella sua filosofia positiva, voglia riunire ciò che è fondamentalmente inconciliabile, come, con l'apparato di pensiero altamente evoluto della dialettica idealistica, voglia richiamare a nuova vita l'intrinseca e insolubile contraddittorietà di una teologia scolastica.

Questa intrinseca e insopprimibile antiteticità si manifesta in modo evidente nei principi metodologici fondamentali della sua filosofia tarda: tutta la celebre distinzione di filosofia negativa e positiva poggia sul fatto che Schelling separa nettamente e metafisicamente l'essenza delle cose (il loro *quid*) dalla loro esistenza (il loro *quod*).

Sono due cose completamente diverse il sapere che cosa un ente è (*quid sit*) e che esso è (*quod sit*). Nel primo caso la risposta alla domanda: *che cosa è*, mi fa conoscere l'essenza della cosa o fa in modo che io intenda la cosa, che io abbia un'intelligenza o un concetto della cosa, o la *cosa stessa* nel concetto. Nel secondo caso, invece, il conoscere *che* la cosa è non mi offre il semplice concetto, ma qualcosa che trascende il semplice concetto, il che è l'esistenza[2].

È chiaro che facendo notare come l'esistenza non sia deducibile dal concetto Schelling critica anche qui giustamente un punto debole dell'idealismo assoluto hegeliano, ancorché da destra e quindi con deformazioni reazionarie. Inoltre, per quella parte della borghesia che era stata spaventata dalla filosofia di Hegel (e dalla precedente filosofia di Schelling) per il suo modo di costruire *a priori* e il suo disprezzo dell'empiria, riesce ora seducente che Schelling,

[1] SCHELLING, *op. cit.*, 2. Abt., III, p. 171.
[2] *Ibid.*, pp. 57 sg.

alle conclusioni aprioristiche tratte dalla ragione pura nella filosofia negativa, contrapponga la filosofia positiva come filosofia dell'esperienza. Il fatto che Schelling operi con un concetto di esperienza cosí deformato che a suo oggetto proprio può apparire addirittura la rivelazione, lo rende anche in questo precursore del moderno irrazionalismo, in cui, a partire da Mach, attraverso il pragmatismo e fino agli indirizzi oggi dominanti, viene fatto un uguale abuso del termine esperienza.

Ma questa critica di Hegel, in quanto proviene da destra, trapassa presto in un completo assurdo, in quanto, da un lato, la ragione, il concetto ecc. vengono separati da ogni realtà. Schelling arriva perfino a combattere Hegel sulla linea seguente. Egli constata che, secondo Hegel, la ragione si occupa dell'in sé delle cose. Ma che cosa è, egli domanda, questo in sé? Forse il fatto che esse esistono, il loro essere?

Niente affatto, poiché l'in sé, l'essenza, il concetto, la natura dell'uomo ad esempio rimane la stessa anche se non vi fossero affatto uomini al mondo, come l'in sé di una figura geometrica rimane lo stesso indipendentemente dal fatto che essa esista o non esista [1].

In questo argomento il richiamo all'indipendenza della figura geometrica dalla sua esistenza è puramente sofistico, poiché ogni figura siffatta è la riproduzione nel pensiero di nessi essenziali dello spazio, come del resto il concetto di uomo, e la « filosofia dell'esperienza » di Schelling si troverebbe di fronte a un problema insolubile se dovesse formare il concetto di uomo « indipendentemente » dall'esistenza di quest'ultimo. Il punto debole dell'idealismo di Hegel è che egli riconosce sí sempre questo nesso dal punto di vista pratico-metodologico, ma dal punto di vista sistematico procede come se il movimento del concetto producesse per attività propria tutte le determinazioni concrete. La critica di Schelling, condotta da destra, invece di stabilire qui, come farà da sinistra quella di Feuerbach, il giusto rapporto gnoseologico fra la realtà e la sua ripro-

[1] SCHELLING, *op. cit.*, 2. Abt., III, p. 59.

duzione nel pensiero, nega ogni oggettività, ogni fondamento del concetto, dell'essenza nella realtà, fa dell'idealismo oggettivo una caricatura soggettivistica, e ne elimina il rapporto – sempre presente, anche se in forma inconscia e inconseguente – con la realtà oggettiva (l'essenza come determinazione dell'essere in Hegel). La singolarità della posizione di Schelling si rivela nel fatto che la sua filosofia negativa, nonostante la voluta apparenza di oggettivismo idealistico, diventa puramente soggettivistico-pragmatistica, senza compiere neppure il tentativo di fondare le categorie cosí ottenute, e svuotate di ogni oggettività, a partire dal soggetto, come hanno fatto i rappresentanti filosofici dell'idealismo soggettivo. D'altro lato, appunto per questo, l'esistenza schellinghiana (il *quod*) deve essere necessariamente priva di ogni contenuto, di ogni razionalità: essa è, nella sua essenza, un abisso del nulla, sempre con la pretesa vanitosamente proclamata di una piú alta, di una divina razionalità.

In tal modo, proprio nella struttura fondamentale di questo sistema, l'incerto atteggiamento di Schelling, teso a voler conciliare l'inconciliabile, appare come l'atteggiamento tipico di un uomo fra due epoche, alla direzione ideologica di un movimento classisticamente confuso: gli stretti legami con l'ambiente feudale-aristocratico, romantico e assolutista di Federico Guglielmo IV determinano quei tratti coscientemente « costruttivi » del suo sistema che ne hanno fatto una continuazione e una conclusione della filosofia della Restaurazione, delle tendenze alla Baader; le componenti borghesi della reazione prussiana generano invece quelle sottocorrenti idealistico-soggettive e radicalmente irrazionalistiche che fanno della sua filosofia – per quanto rapidamente invecchiata nel suo complesso – un precedente di rilievo del moderno irrazionalismo.

Lo stesso dissidio si rivela nel modo in cui Schelling concretizza la prassi. Abbiamo mostrato come Schelling, sia pure da destra, abbia criticato con qualche buona ragione il carattere contemplativo del sistema hegeliano. Ma anche se la critica in quanto tale è giustificata, l'atteggiamento di Schelling che qui si manifesta è un netto regresso reazionario rispetto alla filosofia classica tedesca. Questa,

entro i limiti del suo idealismo, aveva cercato di mettere in luce l'oggettività della prassi umana sotto l'aspetto economico, storico e sociale. La parte decisiva sostenuta dal genere nella filosofia hegeliana indica sí da un lato che Hegel non ha inteso la vera struttura classista della società borghese, presentando falsamente essa e il suo sviluppo come lo sviluppo del genere, ma d'altro lato vi è in lui la tendenza a considerare filosoficamente la socialità oggettiva come carattere essenziale e ineliminabile della vita umana, dell'attività umana. L'insuperabile opposizione delle tendenze direttive dell'ultimo Schelling, da noi testè indicata, appare anche in ciò che la sua filosofia, da un lato, intende fornire una base filosofica al conservatorismo reazionario, feudale e assolutistico. (Non è per caso che il filosofo del diritto e politico Stahl, proveniente dalla filosofia schellinghiana, sia diventato in questa fase il principale ideologo del conservatorismo prussiano).

Ma d'altro lato non è nemmeno un caso che il concetto di prassi della schellinghiana filosofia positiva sia radicalmente antisociale e fondi un estremo individualismo, quale troveremo fra poco in Kierkegaard, e poi, nel periodo imperialistico, negli esistenzialisti. Dice Schelling:

È dunque risultato chiaro come per l'io il bisogno di aver Dio fuori della ragione (Dio non semplicemente nel pensiero e nella sua idea) sorga completamente dal punto di vista pratico. Questo volere non è un volere contingente, è un volere dello spirito che in virtú di un'interna necessità e nell'anelito alla propria liberazione non può restar fermo a ciò che è racchiuso nel pensiero. Questa esigenza, come non può partire dal pensiero, cosí neppure è un postulato della ragion pratica. Non già questa, come vuole Kant, bensí soltanto l'individuo conduce a Dio. Poiché non l'universale nell'uomo aspira alla beatitudine, ma l'individuo. Se l'uomo è tenuto (dalla coscienza morale o dalla ragion pratica) a misurare il suo rapporto con gli altri individui in base a quello che era nel mondo delle idee, ciò può appagare soltanto l'universale, la ragione in lui, non lui, l'individuo. L'individuo per sé non può desiderare altro che la beatitudine[1].

Anche qui si esprime chiaramente la centrale opposizione, da

[1] Schelling, *op. cit.*, 2. Abt., I, p. 569.

noi già esposta, fra le idee fondamentali della tarda filosofia di Schelling, opposizione che rinvia alla sua base sociale, all'interno dissidio del suo fondamento di classe. Con ciò sarebbe terminata la caratterizzazione dell'irrazionalismo del secondo periodo di Schelling, e non mette conto affrontare nei particolari le singole questioni della sua costruzione della mitologia e della rivelazione. Come totalità, come sistema, questa filosofia ha esercitato un influsso di assai breve durata sullo sviluppo dell'irrazionalismo. Abbiamo invece potuto osservare finora come singoli motivi – direttamente, o attraverso molteplici mediazioni – siano diventati importanti elementi costitutivi del successivo irrazionalismo. Riteniamo quindi necessario toccare ancora brevemente alcuni di questi motivi, senza esaminare dettagliatamente la loro posizione nel sistema schellinghiano.

Basta far notare ancora una volta di sfuggita che Schelling, contrariamente alle sue affermazioni, ha abbandonato in tutte le questioni essenziali le tendenze progressive della sua giovinezza, anzi le ha convertite nel loro opposto, mentre, ovunque avesse già preso allora un indirizzo reazionario, è rimasto ad esso fedele e lo ha ulteriormente sviluppato. Cosí anzitutto avviene dell'aristocratismo nella gnoseologia. Prima la genialità artistica formava l'apparente fondamento di questo aristocratismo; ora invece la rivelazione cristiana diventa l'*organon* dell'elezione di pochi, per cui questa teoria ritorna apertamente in quel mondo magico che formava la sua genesi storica. La rivelazione, dice Schelling, « non è un rapporto *originario* né un rapporto *universale* che si estenda a tutti gli uomini, e neppure un rapporto *eterno*, *permanente* »[1].

In modo ancora piú sorprendente è volta nel senso del successivo irrazionalismo la concezione schellinghiana del tempo. Abbiamo già trattato della tendenza generalmente reazionaria della sua teoria della storia, e in primo luogo del totale abbandono del concetto di evoluzione della sua giovinezza. Questo cambiamento di direzione deve ora trovare una base gnoseologica in quanto viene

[1] SCHELLING, *op. cit.*, 2. Abt., III, p. 185.

negata l'oggettività del tempo, e questo viene completamente soggettivizzato e identificato con l'esperienza vissuta di esso. È qui di nuovo necessario osservare che appartiene agli elementi progressivi piú importanti dello sviluppo da Kant a Hegel (in cui rientra, almeno in parte, anche la filosofia del giovane Schelling) la determinazione dell'oggettività dello spazio e del tempo, anche se nei limiti in cui ciò è possibile dal punto di vista idealistico.

Se ora Schelling, nei suoi ultimi scritti, rende di nuovo soggettivo il tempo, bisogna rilevare due cose. In primo luogo che questa soggettività del tempo non è affatto un semplice ritorno all'*a priori* kantiano, ma, almeno nella sua tendenza fondamentale (poiché il problema viene assai meno approfondito, in Schelling, che prima di lui da Schopenhauer e dopo di lui da Kierkegaard), una risoluzione di ogni oggettività del tempo nell'esperienza soggettivamente vissuta di esso. In secondo luogo va notato che, a differenza di Schopenhauer, che soggettivizza ugualmente lo spazio e il tempo, riconducendo cosí Kant a Berkeley, Schelling vuole assicurare al tempo una posizione privilegiata nel sistema della conoscenza filosofica. Questa tendenza va particolarmente sottolineata in quanto qui Schelling assurge ancora una volta a precursore dell'irrazionalismo successivo. Rientra infatti nell'essenza di questo che l'intuizione, come *organon* della conoscenza della vera realtà, spacci il suo proprio carattere di esperienza vissuta, e quindi il tempo vissuto, per l'essenza di questa realtà. E la filosofia della vita dell'irrazionalismo imperialistico opera ancora piú decisamente nel senso di concepire lo spazio come il principio di ciò che è morto, irrigidito, privo di vita, e il tempo vissuto come principio della vita, opponendo fra loro i due principî. Naturalmente in Schelling questi motivi della filosofia della vita affiorano solo qua e là; egli dichiara per esempio occasionalmente che la filosofia negativa « rimarrà di preferenza la filosofia per la *scuola*, quella positiva la filosofia per la *vita* »[1]. Ma ciò rimane in lui episodico. Tanto piú importante è la posizione

[1] SCHELLING, *op. cit.*, 2. Abt., III, p. 155.

privilegiata del tempo vissuto soggettivato per la soggettivizzazione della storia, per la negazione dell'oggettività dell'evoluzione. Afferma Schelling:

Ora, poiché noi in genere non abbiamo conoscenza di alcun tempo reale se non di quello che è posto col mondo presente, eviteremo piú cautamente l'assurdo dicendo: nella realtà il tempo che viene per ultimo è quello che è posto per primo, a cui i precedenti... non fanno che seguire, in quanto appaiono in quello solo come *passati*, ciascuno secondo la misura del suo precedere...[1].

Con ciò anzitutto si vuol considerare come inessenziale, e privare della sua oggettività, tutta l'evoluzione anteriore all'uomo. I suoi eventi, dice Schelling, « sono senza senso e senza scopo se non hanno alcuna relazione all'uomo »[2]. Ma questo modo di concepire il tempo dà la sua impronta a tutta la sua costruzione della storia. Schelling intende la storia come un « sistema delle epoche » formato « dall'epoca assolutamente preistorica, relativamente preistorica e storica ». Queste epoche sono, per Schelling, qualitativamente diverse fra loro, a seconda della fase di compiutezza e di gestazione in cui in esse si trova la mitologia. Del tempo del primo periodo Schelling dice che esso non è « una *vera* successione di tempi »; è il tempo « semplicemente *identico* e quindi in fondo un tempo *atemporale* ». Da ciò consegue, secondo Schelling, che

con esso non è limitato semplicemente un tempo, ma *il tempo in genere*; esso stesso è l'ultimo termine a cui si può risalire nel tempo. Al di là di esso non vi è da fare alcun passo se non nel *sovrastorico*; è un tempo, ma che non è già piú tempo *in se stesso*, ma solo in rapporto a ciò che segue; non lo è *in se stesso*, perché in esso non vi è un vero *prima* e *dopo*, perché è una specie di eternità...[3].

Con questo selvaggio misticismo, conseguenza logica della negazione fanatica dell'evoluzione nella storia della natura e dell'uma-

[1] Schelling, *op. cit.*, 2. Abt., I, p. 497.

[2] *Ibid.*, p. 499. Questo rapporto della coscienza immediata presente alla realtà preumana riappare nel machismo. Cfr. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, Berlin 1952, pp. 64 sgg.

[3] Schelling, *op. cit.*, 2. Abt., I, pp. 234 sg.

nità, ci troviamo al centro della costruzione schellinghiana del mondo. Poiché il punto culminante del sistema deve essere dato dalla « prova » filosofica della rivelazione. Abbiamo parlato or ora del suo carattere aristocratico. Schelling, che, come abbiamo ripetutamente fatto notare, vuole sempre appoggiare i suoi decreti irrazionalistici con argomenti pseudorazionali o che si pretendono « conformi all'esperienza », afferma qui che la rivelazione deve essere dimostrata mediante un *fatto* indipendente dalla rivelazione. « Ma questo fatto indipendente dalla rivelazione è appunto il fenomeno della mitologia »[1]. Vediamo quindi che il « tempo atemporale » della genesi della mitologia costituisce la « prova » della verità della rivelazione cristiana.

Questa costruzione mistica ha scarso interesse per la storia della filosofia; dopo il 1848 non sostiene quasi piú alcuna parte. Si è dovuto qui delinearla brevemente non tanto per completare la caratterizzazione dell'ultimo Schelling, ma piuttosto perché questo modo di costruire i miti del presente sulla base della produttività « originaria » di un'epoca « assolutamente preistorica » diventò un elemento importante dell'irrazionalismo immediatamente prefascista (Klages, Heidegger) e dello stesso irrazionalismo fascista (Bäumler). Fino a che punto abbiano agito qui – direttamente o indirettamente – influssi schellinghiani, è una questione secondaria. Piú importante è vedere come tali miti e tali filosofemi che li « fondano » debbano sorgere con logica necessità sul terreno di una radicale negazione dell'evoluzione, come la distruzione della ragione attiva nella storia spinga il pensiero nel nulla di un misticismo senza fondo. Ed è pure importante vedere con chiarezza come nessuna cultura teoretica o estetica, nessun sapere effettivamente dato, offra una difesa critica di fronte a questo abisso di assurdità, quando la lotta di classe induce un determinato ceto sociale, i suoi ideologi e il loro pubblico, a negare, a contestare i fatti piú importanti della realtà sociale.

[1] SCHELLING, *op. cit.*, 2. Abt., III, p. 185.

IV

Schopenhauer

Da Schelling a Schopenhauer si ritorna apparentemente indietro; questo è certo dal punto di vista cronologico. L'opera principale di Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1818), è uscita molto prima che apparisse sulla scena l'ultimo Schelling. Dal punto di vista storico, però, la filosofia di Schopenhauer significa, nel complesso, una fase piú evoluta dell'irrazionalismo che non sia la filosofia di Schelling. Questa affermazione deve essere giustificata dalle considerazioni che seguono.

Perché la filosofia di Schopenhauer è una fase dell'irrazionalismo piú evoluta che non quella di Schelling? È presto detto: perché in Schopenhauer compare per la prima volta – non solo nell'ambito della filosofia tedesca, ma anche in campo internazionale – la varietà puramente borghese dell'irrazionalismo. Abbiamo potuto mostrare in Schelling tutta una serie di motivi di pensiero che acquistarono grande importanza per le forme successive d'irrazionalismo. Ma direttamente, e per quanto si riferisce all'insieme del suo sistema, il suo influsso storico non è stato affatto determinante per l'irrazionalismo del periodo imperialistico. L'azione del suo ultimo periodo si spegne dopo il 1848; solo Eduard von Hartmann e la sua scuola continuano, con forti modificazioni, una parte di ciò che Schelling aveva cominciato. E quando, nel periodo imperialistico, interviene una « rinascita » reazionaria della filosofia classica tedesca, l'influsso di Hegel convenientemente travisato in senso irrazionalistico offusca quello di Schelling. Lo Schelling giovane influisce solo in quanto offre il mezzo spirituale di avvicinare Hegel al romanticismo. E quando, nel prefascismo e nel fascismo, il romanticismo piú reazionario diventa l'eredità principale, Schelling svolge solo una parte secondaria accanto a Görres e ad Adam Müller [1].

[1] Ciò in modo particolarmente chiaro in BAEUMLER. Cfr. la sua introduzione a BACHOFEN, *Der Mythus von Orient und Okzident*, München, pp. CLXXI sg.

Ben diverso è il caso dell'influsso di Schopenhauer. Finché la filosofia reazionaria della Germania si muove su di una linea di restaurazione, sia pure variamente modificata dopo il 1840, egli è un *outsider* completamente ignorato. Quando la sconfitta della rivoluzione del 1848 crea per la Germania, anche dal punto di vista ideologico, una situazione essenzialmente diversa, egli diventa celebre all'improvviso e si sostituisce a Feuerbach nella direzione ideologica della borghesia; si pensi all'evoluzione, da questo punto di vista estremamente tipica, di Richard Wagner prima e dopo il '48.

In diversi scritti Engels fa un'esatta descrizione di questa trasformazione della Germania in conseguenza della sconfitta della rivoluzione del 1848. Egli dice:

La monarchia, che a partire dal 1840 si andava lentamente corrompendo, aveva avuto quale condizione fondamentale la lotta fra la nobiltà e la borghesia, in cui essa manteneva l'equilibrio; dal momento in cui non si trattò più di difendere la nobiltà contro l'incalzare della borghesia, ma tutte le classi possidenti contro l'incalzare della classe operaia, la vecchia monarchia assoluta dovette trapassare interamente nella forma di Stato elaborata proprio a questo fine: *la monarchia bonapartista*. Ho già spiegato in altra sede questo passaggio della Prussia al bonapartismo... Ciò che allora non dovevo sottolineare, ma che è essenziale in questa sede, è che questo passaggio fu il *maggiore progresso* compiuto dalla Prussia nel 1848, tanto essa era rimasta indietro rispetto all'evoluzione dell'età moderna. La Prussia era ancora uno Stato semifeudale, e il bonapartismo è in ogni caso una forma di Stato moderno che ha come presupposto l'eliminazione del feudalesimo. La Prussia si deve di necessità decidere a far piazza pulita dei suoi numerosi residui feudali, a sacrificare l'elemento *Junker* come tale. Naturalmente questo avviene nella forma più mite e secondo la famosa melodia: Avanti sempre adagio!... La cosa rimane, solo viene tradotta dal dialetto feudale in dialetto borghese... In tal modo la Prussia ha lo strano destino di compiere alla fine di questo secolo e nella gradevole forma del bonapartismo la sua rivoluzione borghese cominciata nel 1808-13 e condotta innanzi di un piccolo tratto nel 1848... Eliminazione del feudalesimo, se ci si esprime in termini positivi, significa creazione di condizioni borghesi. A misura che i privilegi della nobiltà cadono, la legislazione s'imborghesisce. E qui veniamo al nocciolo delle relazioni della borghesia tedesca col governo. Abbiamo visto che il governo è *costretto* a introdurre queste lente e modeste riforme. Ma alla borghesia esso presenta ognuna di queste piccole concessioni come un *sacrificio* fatto ai borghesi, come una concessione strappata

alla corona, con fatica e sforzo, per cui essi, i borghesi, dovrebbero concedere a loro volta qualcosa al governo... La borghesia acquista la sua graduale emancipazione sociale a prezzo dell'immediata rinuncia a un proprio potere politico. Naturalmente il motivo principale che rende accettabile alla borghesia un simile patto, è non già la paura del governo, ma la paura del proletariato [1].

Con questo Engels caratterizza non solo l'imborghesimento della Germania dopo il 1848, ma anche i tratti specifici e decisivi di questo imborghesimento: la rinuncia della borghesia tedesca a utilizzare la capitalizzazione della Germania, la sempre crescente supremazia della produzione capitalistica per la conquista del potere politico. Produzione capitalistica, forme di vita borghese in un paese che continua ad essere governato dagli Hohenzollern e dai *Junker* prussiani: ecco la quintessenza della trasformazione compiutasi in seguito alla sconfitta della rivoluzione democratica. E siccome non solo la borghesia vera e propria si mette per questa strada, bensí anche – con poche, e si può aggiungere, sempre meno numerose eccezioni – l'intellettualità borghese, non fa meraviglia che le conseguenze ideologiche di questa trasformazione debbano essere molto profonde.

Ho trattato diffusamente in altra sede del cambiamento di tendenze nella letteratura tedesca [2]. Sotto l'aspetto filosofico esso si esprime nella funzione di guida esercitata dalla filosofia di Schopenhauer nell'intellettualità borghese della Germania, soprattutto nella sua cosiddetta *élite*. Questo predominio viene combattuto in parte dai volgarizzatori del vecchio materialismo (Büchner, Moleschott ecc.), in parte dal neokantismo. Le tendenze che avevano avuto una importanza decisiva nel periodo prerivoluzionario, come l'hege-

[1] *Der deutsche Bauernkrieg* [*La guerra dei contadini in Germania*], Berlin 1951, pp. 21 sg. Il rinvio contenuto nel testo si riferisce all'opera di ENGELS, *Zur Wohnungsfrage* [*Il problema dell'abitazione*], Berlin 1948, p. 45. Le ragioni sociali dell'influsso di Schopenhauer sono state esattamente caratterizzate da FRANZ MEHRING, *Werke*, Berlin 1929, VI, pp. 163 sg.

[2] Cfr. G. LUKÁCS, *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur*, Aufbau-Verlag, Berlin 1953. [Trad. it. *Breve storia della letteratura tedesca*, Einaudi, Torino 1956].

lismo, Feuerbach e, fra le correnti di destra, Schelling, cadono sempre piú in dimenticanza.

L'affermarsi di Schopenhauer acquista sempre piú un carattere internazionale. Anche questo è dovuto a ragioni di carattere sociale. Per quanto diverso sia lo sviluppo dei principali stati europei da quello della Germania, essi presentano in questo periodo, proprio sotto questo aspetto, affinità non trascurabili con essa. Non senza ragione Engels chiamò bonapartistica questa fase dello sviluppo prussiano: la posizione della borghesia e dell'intellettualità borghese in Francia dopo la battaglia di giugno del 1848, la loro capitolazione davanti a Napoleone III, crea una situazione che presenta molti tratti in comune con quella della Prussia, pur con tutte le diversità che naturalmente esistono. (La capitolazione dell'intellettualità francese davanti a Napoleone III non fu certo incondizionata come quella dell'intellettualità tedesca davanti agli Hohenzollern e mostra esempi di gran lunga piú importanti di un'opposizione almeno ideologica). La fondazione dell'unità italiana, compiuta parimenti « dall'alto » (anche qui si considerino le molteplici differenze), le forme d'imborghesimento della monarchia austro-ungarica e perfino il « periodo vittoriano » in Inghilterra quale conseguenza della sconfitta del cartismo, sono tutti elementi che mostrano come l'evoluzione della Germania dopo il 1848, pur con tutti i suoi specifici caratteri nazionali, non sia stato che un caso-limite nel generale sviluppo europeo della società borghese di allora. Analizzando la posizione assunta dalla borghesia verso i problemi del potere nello Stato, sotto la minaccia della classe operaia, Engels attira l'attenzione su questi caratteri comuni [1].

È data cosí la base sociale per l'influenza internazionale della filosofia di Schopenhauer: la base sociale per un irrazionalismo fondato sull'essere sociale della borghesia. In questa seconda grande crisi della società borghese la filosofia tedesca assume una funzione di guida in campo internazionale, come aveva già fatto nella prima

[1] Engels, *Der deutsche Bauernkrieg* cit., p. 13.

grande crisi ai tempi della Rivoluzione francese e dopo di essa. Vi è però una grande differenza. Allora erano i problemi dialettici e progressivi dell'epoca ad essere formulati nella filosofia tedesca, anzitutto da Hegel. In ciò rientrava naturalmente, come abbiamo visto, anche la corrispondente reazione irrazionalistica con Schelling, Baader e il romanticismo. E qui si può dire del pari che la filosofia tedesca ebbe allora una funzione di guida anche sotto l'aspetto reazionario, in quanto stabilì e fissò teoricamente gli elementi fondamentali dell'irrazionalismo successivo, mentre la maggior parte degli ideologi inglesi e francesi della controrivoluzione, da Burke a de Bonald e a de Maistre, esprimevano il contenuto legittimistico-reazionario essenzialmente in forme antiquate di pensiero. (Naturalmente vi furono anche qui dei precursori dell'irrazionalismo, come Maine de Biran in Francia e Coleridge in Inghilterra). Resta che la filosofia tedesca di questo periodo acquistò una vera importanza internazionale per le sue tendenze progressive, dialettiche ed evoluzionistiche; non senza ragione Cuvier rimprovera ai suoi avversari evoluzionisti di voler introdurre nella scienza le « mistiche » tendenze della filosofia tedesca della natura.

La seconda crisi che ebbe luogo durante e dopo il 1848 ha un carattere essenzialmente diverso. È vero che proprio in questo periodo il pensiero tedesco raggiunge la sua piú alta vetta col materialismo storico di Marx ed Engels. Ma con ciò si abbandona definitivamente il terreno dello spirito borghese; con ciò è del pari conclusa l'epoca progressiva del pensiero borghese: l'elaborazione dei problemi del materialismo meccanicistico e della dialettica idealistica. Il confronto della filosofia borghese con questo suo affossatore e becchino, i suoi tentativi di creare, sulla nuova base reale e nella nuova situazione ideologica, tipi ancora piú reazionari d'irrazionalismo, appartengono a un periodo successivo. È vero che la filosofia dell'ultimo Schelling, e ancor piú, come presto vedremo, quella di Kierkegaard, sono strettamente legate alla dissoluzione dell'hegelismo, ma l'influenza internazionale del secondo appartiene del pari al periodo dell'imperialismo. Essa è, come quella di

Schopenhauer e di Nietzsche, una specie di anticipazione di tendenze decadenti che più tardi diventeranno generali. E osserviamo fin d'ora che solo con Nietzsche ha inizio la vera lotta di difesa dell'irrazionalismo borghese contro le idee socialiste.

Schopenhauer scrive le sue opere principali ancora al tempo dell'ascesa e del predominio della filosofia hegeliana. La sua opera è anticipatrice nella storia dell'irrazionalismo in quanto si manifestano in essa quelle tendenze che diventeranno ovunque dominanti, in seguito alla situazione storico-sociale che abbiamo or ora descritto, solo dopo la sconfitta della rivoluzione del 1848. In tal modo, con Schopenhauer, la filosofia tedesca comincia a sostenere la parte fatale di guida ideologica della reazione estrema.

Naturalmente una simile capacità di anticipazione denota un certo livello di pensiero. E senza dubbio Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche possiedono notevoli doti filosofiche: un'elevata capacità di astrazione, intesa non già formalisticamente, ma come una facoltà di ridurre a concetti i fenomeni della vita, di gettare un ponte teoretico fra la vita immediata e i pensieri più astratti, di cogliere nella loro importanza filosofica fenomeni dell'essere allora presenti solo in germe, come tendenze iniziali, e che solo vari decenni più tardi sarebbero diventati sintomi generali di un'epoca. Peraltro – e questo distingue Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche dai filosofi veramente grandi – quella corrente vitale a cui essi filosoficamente si affidano, e la cui futura forza trascinatrice essi anticipano col pensiero, è l'avvento della reazione borghese. Per il suo crescere a avvicinarsi, per i suoi sintomi decisivi, essi possiedono un fiuto spiccato, un'estrema sensibilità teoretica e un'astrazione anticipatrice.

Se abbiamo definito Schopenhauer come il primo irrazionalista che sorge su di una base puramente borghese, non è difficile scorgere i tratti personali corrispondenti nel suo essere sociale. La sua vita si distingue nettamente da quella dei suoi predecessori e contemporanei tedeschi. Egli è un gran borghese, a differenza degli altri, piccoli borghesi, o perfino, come Fichte, quasi proletari. Per cui

Schopenhauer non segue la normale via crucis dell'intellettualità piccolo-borghese tedesca (insegnamento privato ecc.), ma trascorre gran parte della sua giovinezza viaggiando per tutta l'Europa. Dopo un breve periodo d'iniziazione al commercio, conduce una tranquilla vita da *rentier*, in cui anche i rapporti con l'università (la docenza a Berlino) hanno solo un'importanza episodica.

Così in Germania egli è il primo grande esempio di scrittore che vive di rendita, un elemento già da tempo importante nella letteratura borghese dei paesi capitalisticamente sviluppati. (È significativo che anche Kierkegaard e Nietzsche disponessero di un'indipendenza da *rentier* per molti aspetti analoga). Questa libertà da ogni preoccupazione materiale di esistenza costituisce la base dell'indipendenza di Schopenhauer non solo dalle condizioni semifeudali di vita determinate dallo Stato (carriera universitaria ecc.), ma anche dalle correnti spirituali ad esse legate. Gli è così possibile, in tutte le questioni, assumere senza sacrificio una posizione personale liberamente scelta. In questo egli diventa il modello della successiva intellettualità borghese « ribelle » in Germania. Di lui Nietzsche dice: « Ciò che *insegnò* è finito; / ciò che *visse* rimane. / Ammiratelo! / A nessuno egli fu sottomesso ».

Naturalmente questa indipendenza è un'illusione, una tipica illusione borghese di persone che vivono di rendita. Schopenhauer, data la sua educazione borghese e in quanto uomo pratico, era perfettamente consapevole del fatto che la sua esistenza spirituale dipendeva dall'integrità e dall'aumento delle sue rendite; a tal fine egli condusse per tutta la vita una tenace e accorta lotta con la sua famiglia, con gli amministratori delle sue sostanze ecc. In questi tratti « pratici » del suo carattere e del suo modo di vita appare una certa affinità con alcune figure dell'illuminismo (per esempio con Voltaire), della quale dobbiamo brevemente trattare, dato che, come vedremo, essa si estende anche al campo spirituale ed è significativa per il modo di pensare di Schopenhauer. Anche Voltaire combatté continuamente per ottenere una completa indipendenza, nella fattispecie, dal mecenatismo feudale-cortigiano. Ma egli lo fece

non solo per la sua produzione individuale, ma anche per essere in grado di intervenire – in tutte le piú importanti questioni del tempo – come una potenza spirituale indipendente contro l'assolutismo feudale. (Il caso Calas ecc.). In Schopenhauer non vi è la minima traccia di un simile rapporto con la vita pubblica. La sua indipendenza è quella di un uomo bizzarro, bisbetico, duramente egoista, che se ne serve per ritirarsi interamente dalla vita pubblica e in primo luogo per liberarsi da tutti i doveri nei confronti di questa. Il desiderio d'indipendenza di Schopenhauer è quindi solo formalmente simile a quello di Voltaire e non ha in fondo nulla di comune con esso; per non parlare dell'eroica lotta che Diderot o Lessing hanno combattuto per la loro indipendenza spirituale, e per il servizio del progresso sociale, contro le forze reazionarie del loro tempo.

Era necessario accennare brevemente a questi elementi biografici, in quanto essi ci conducono subito al centro dello specifico carattere borghese di Schopenhauer. Egli ha espresso con molta chiarezza ciò che intendeva per indipendenza: « "Ringrazio Dio ogni mattina di non dovermi curare dell'Impero Romano" è sempre stato il mio motto », egli dice, e parla con scherno della divinizzazione dello Stato da parte di Hegel, come del peggior filisteismo, per cui l'uomo si esaurisce nel servizio dello Stato. « Il referendario e l'uomo erano secondo questa dottrina la stessa cosa. Era una vera apoteosi del filisteismo »[1].

Senza dubbio la critica beffarda di Schopenhauer coglie i veri lati deboli della filosofia del diritto e dell'etica di Hegel. Poiché l'ideale progressivo che Hegel aveva del cittadino si doveva attuare nella meschina realtà tedesca, poiché, in conseguenza della struttura del suo sistema, quest'attuazione doveva significare un forte adattamento alla meschinità della società prussiana di allora, in questa assimilazione di cittadino e funzionario si manifesta effettivamente

[1] SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, Reclam, Leipzig, IV, pp. 173 sg.

quel filisteismo dal quale, secondo il detto di Engels, non riuscirono a liberarsi nemmeno i tedeschi piú grandi come Goethe e Hegel.

Fino a questo punto, dunque, questa critica di Schopenhauer a Hegel coglie nel segno. Ma che cosa si deve dire dell'indipendenza del suo autore che si pretende superiore al filisteismo? Ricordiamo di passaggio che il passo del *Faust* citato da Schopenhauer nella sua *professione di fede politica*, appare, in Goethe stesso, proprio come un'espressione caratteristica del filisteismo. Piú importante è osservare che nella vita di Schopenhauer il disdegnoso ritrarsi da ogni politica era solo l'atteggiamento dei tempi normali in cui l'apparato del potere statale assicura in modo naturale e spontaneo le sostanze e le entrate di coloro che vivono di rendita contro ogni possibile attacco. Ma esistono tempi, e Schopenhauer li ha vissuti nel 1848, in cui questa naturale protezione della proprietà viene posta in questione, o almeno – come nella Germania di allora – sembra che lo sia. In tali momenti la « superiore » indipendenza di Schopenhauer vien meno e il nostro filosofo si affretta a offrire a un ufficiale prussiano il suo binocolo da teatro affinché questi possa meglio sparare sul popolo insorto. Ed è certo ricordando questo grande panico della sua vita che egli lascia nel suo testamento come erede universale « il fondo costituito a Berlino per l'assistenza ai soldati prussiani divenuti invalidi nelle lotte sostenute nelle rivolte e sollevazioni del 1848-49 per il mantenimento e il ristabilimento dell'ordine legale in Germania, come anche ai familiari dei caduti in quelle battaglie »[1]. Thomas Mann, che è stato fin dalla giovinezza un grande ammiratore di Schopenhauer, chiama il motto da noi citato « una vera manifestazione di filisteismo e di ignavia e un motto che non si capisce come abbia potuto esser fatto proprio da un combattente spirituale come Schopenhauer »[2].

[1] Schopenhauer, *op. cit.*, VI, p. 213.

[2] Thomas Mann, *Adel des Geistes* [*Nobiltà dello spirito*], Stockholm 1945, pp. 379 sg.

Qui Thomas Mann è in errore. È vero che questo atteggiamento si manifesta, in Schopenhauer, in una forma grottesca e scurrile, ma nella sua essenza sociale esso è tipico dell'intellettualità borghese, anzi, si può dire, tipico in misura crescente con lo sviluppo del capitalismo. Lo stesso Thomas Mann, parlando del tardo Wagner, che risentí in misura decisiva dell'influsso ideologico di Schopenhauer, chiama quest'atteggiamento « interiorità protetta dalla forza »[1]. In tal modo egli ha esattamente caratterizzato la nuova forma decadente dell'individualismo borghese, in opposizione all'individualismo economico, politico e culturale del periodo ascendente, che, in accordo con la struttura della società borghese di allora, era la visione del mondo di quell'agire personale che, in definitiva, appunto per il suo carattere personale, doveva promuovere gli scopi e gli obbiettivi sociali della classe borghese. Da Machiavelli e Rabelais, attraverso le teorie economiche di Smith e di Ricardo, fino alla hegeliana « astuzia della ragione », le costruzioni di pensiero della borghesia esprimono, pur nella loro varietà storicamente condizionata, un siffatto individualismo. Solo con Schopenhauer l'individuo è gonfiato a fine autonomo e assoluto. La sua attività si scioglie dalla base sociale, si volge verso la pura intimità, coltiva le proprie private particolarità e velleità come valori assoluti. Certo, come abbiamo potuto vedere, e in forma estremamente drastica, in Schopenhauer, questa indipendenza esiste soltanto nell'immaginazione dell'individuo borghese decadente. Il fatto di gonfiare a fine autonomo l'individualità che si pretende fondata su se stessa, non può cambiare, e tanto meno annullare, neppure un solo legame sociale; e nei momenti gravi, come avviene per Schopenhauer nel 1848, si vede che questa superiore indipendenza della personalità privata è solo una varietà decadente ed esasperata del normale egoismo capitalistico. Ogni capitalista, ogni *rentier* avrebbe agito come Schopenhauer, solo che a questa comprensibile difesa

[1] Thomas Mann, *op. cit.*, p. 463.

del proprio capitale non avrebbe aggiunto la costruzione di un raffinato sistema filosofico.

Questa constatazione non implica affatto che un simile sistema sia – anche sotto l'aspetto sociale – indifferente. Al contrario. Quanto più si accentuano le tendenze decadenti della borghesia, quanto più questa abbandona la lotta contro i residui feudali, quanto più forte diventa la sua alleanza con le forze reazionarie, tanto più importanti diventano i filosofi della specie di Schopenhauer per la cultura della decadenza borghese, anche quando, o per meglio dire, proprio quando la borghesia stessa ha in comune con le dottrine di tali filosofi solo questa base reale, proprio quando l'intelligenza borghese, entro l'ambito ideologico di questa base reale, è in posizione fieramente critica verso la realtà esistente. Poiché le tendenze decadentistiche hanno per necessaria conseguenza che nei ceti al seguito della borghesia, e anche in membri della borghesia stessa, comincia a vacillare la fede nel suo proprio sistema sociale. La filosofia (e la letteratura ecc.) ha ora il compito oggettivamente sociale e di classe di turare le fessure che si sono prodotte, o addirittura di superare ideologicamente gli abissi che si manifestano. È questo il compito di quella letteratura che Marx suole chiamare apologetica del capitalismo[1]. Queste tendenze cominciano in generale a diventare predominanti in Germania dopo la sconfitta della rivoluzione del 1848, benché naturalmente si siano manifestate già prima. Il loro carattere fondamentale si esprime in questo, che esse cercano di eliminare, in sede teorica, le contraddizioni del sistema che si rivelano sempre più nettamente, « dimostrando » che quanto vi è di brutto, di atroce e di contraddittorio nel capitalismo non è che apparenza o una perturbazione superficiale momentanea e superabile.

L'originalità di Schopenhauer consiste in questo, che in un'epoca in cui questa forma ordinaria di apologetica non è stata ancora completamente sviluppata e tanto meno è diventata la corrente

[1] MARX, *Das Kapital*, Berlin 1947, I, pp. 13 sg.

dominante del pensiero borghese, egli ha già trovato la forma successiva e superiore di apologetica: l'*apologetica indiretta.*

Come se ne può formulare nel modo piú breve l'essenza? Mentre l'apologetica diretta si preoccupa di nascondere, di contestare in modo sofistico, di far sparire le contraddizioni del sistema capitalistico, l'apologetica indiretta prende le mosse proprio da queste contraddizioni, ne riconosce l'effettiva esistenza e l'impossibilità di negarle come dato di fatto, ma ne dà un'interpretazione che – nonostante tutto questo – torna a vantaggio della conservazione del capitalismo. Mentre l'apologetica diretta s'ingegna di presentare il capitalismo come il migliore degli ordinamenti, come la vetta suprema e definitiva dell'evoluzione dell'umanità, l'apologetica indiretta mette in rilievo senza riguardo i lati cattivi e gli orrori del capitalismo, ma afferma che essi non sono proprietà specifiche del capitalismo, ma della vita umana, dell'esistenza in generale. Ne consegue necessariamente che la lotta contro questi mali appare fin da principio non solo come vana, ma come qualcosa di assurdo, come un tentativo di distruggere l'essenza stessa dell'uomo.

Siamo cosí giunti al centro della filosofia di Schopenhauer, al pessimismo. Per mezzo di esso Schopenhauer diventò senz'altro il filosofo piú seguito nella seconda metà del secolo XIX. Egli ha fondato con esso il nuovo tipo di apologetica. Certo soltanto fondato. Vedremo in seguito, specie nel corso della trattazione di Nietzsche, che la forma schopenhaueriana di apologetica indiretta rappresenta solo la fase iniziale di questo genere filosofico. Anzitutto perché la sua conseguenza, l'astensione da ogni attività sociale, presentata come priva di senso, e a maggior ragione da ogni tentativo di cambiare la società, basta solo alle esigenze della borghesia del periodo preimperialistico; di un'epoca in cui, dato il generale progresso economico, questa astensione dall'attività politica corrispondeva allo stadio delle lotte di classe e ai bisogni della classe dominante. Nel periodo imperialistico, ancorché questa tendenza non scompaia completamente, il compito sociale affidato alla filosofia reazionaria va piú in là: essa deve mobilitare le forze per una difesa attiva

dell'imperialismo. In questa direzione Nietzsche supera Schopenhauer, ma sotto l'aspetto metodologico, come apologeta indiretto di una fase piú evoluta, rimane suo discepolo e continuatore.

Pessimismo significa quindi anzitutto giustificazione filosofica dell'assurdità di ogni attività politica. È proprio questa la funzione sociale di questo stadio dell'apologetica indiretta. Per giungere a questa conclusione occorre anzitutto che la società e la storia siano filosoficamente svalutate. Se nella natura vi è un'evoluzione, se questa evoluzione culmina nell'uomo e nella sua civiltà (e quindi nella società), da ciò consegue necessariamente che anche il senso dell'azione piú individuale e della piú individuale condotta di vita è necessariamente legato in qualche modo a questa evoluzione del genere umano. Per quanto questo rapporto possa essere travisato idealisticamente, per quanto si possa concentrare in attività puramente ideologiche (pensiero, arte), l'agire che ha un senso resta tuttavia inseparabilmente legato alla sua socialità e storicità (e quindi, indirettamente, a una qualche concezione del progresso). Si possono trovare queste connessioni, per esempio, nella filosofia dell'arte di Schiller, e vedremo come l'alta valutazione dell'attività estetica e filosofica in Schopenhauer sia diametralmente opposta a quella di Schiller e di Goethe.

Se quindi l'azione deve essere svalutata, è necessario che sorga una concezione del mondo in cui ogni storicità (e con essa ogni progresso, ogni svolgimento) venga abbassata a semplice apparenza e illusione, e in cui la società venga presentata come una superficie che perturba l'essenza e oscura anziché esprimere la sua conoscenza; come un'apparenza (nel senso d'illusione e non semplicemente di fenomeno). Solo se il nuovo irrazionalismo è in grado di operare questa distruzione, il suo pessimismo può raggiungere quell'efficacia, assolvere a quel compito sociale al servizio della borghesia, che fu realmente assolto dalla filosofia di Schopenhauer nella seconda metà del secolo XIX.

Con questo però non è stata ancora compiutamente circoscritta la funzione del pessimismo di Schopenhauer. In generale, ottimi-

smo e pessimismo sono fra le espressioni piú vaghe della terminologia filosofica tradizionale, e non si possono analizzare in concreto senza mettere in luce lo sfondo di classe da cui una *determinata* evoluzione (e sia pure, come in Schopenhauer, con tutta una mistificazione cosmica) è affermata o negata. Se non vengono concretizzati in questo senso, l'ottimismo viene identificato con la visione rosea delle cose, il pessimismo con la tendenza a scoprire senza ritegno i lati foschi della realtà, come avviene spesso nella storiografia borghese a partire da Schopenhauer: cosí, per esempio, lo storico francese dell'economia Ch. Gide chiama pessimista il classico dell'economia politica borghese Ricardo solo perché questi studia senza preconcetti anche i lati negativi del capitalismo, benché nella prospettiva di Ricardo non si possa scoprire traccia di pessimismo; e Schopenhauer considera Voltaire come un alleato in quanto mette in ridicolo, con distruttiva ironia, la rosea concezione leibniziana del « migliore dei mondi possibili », ancorché Voltaire sia tutt'altro che un pessimista nella sua prospettiva dello sviluppo sociale.

È evidente che il pessimismo schopenhaueriano è un riflesso ideologico del periodo della Restaurazione. La Rivoluzione francese, l'età napoleonica e delle guerre di liberazione sono passate; il mondo intero ha attraversato decenni di continue trasformazioni e alla fine – almeno alla superficie immediatamente visibile – tutto è rimasto come prima. La borghesia tedesca visse, durante e dopo questi grandiosi avvenimenti, nello stesso stato d'impotenza in cui si trovava prima. Chi non possedeva, al di fuori di questa miseria, una visione dello sviluppo dell'umanità, giungeva facilmente alla conclusione che tutti gli sforzi storici sono vani; e ciò soprattutto se affrontava la questione dal punto di vista di un individuo borghese che si chieda: che cosa cambia tutto questo alla mia vita personale? E mentre al tempo della Rivoluzione francese la considerazione dei problemi sotto l'aspetto internazionale poteva offrire una prospettiva che trascendeva di gran lunga la miseria tedesca, la vanità della trasformazione storica della vita umana appare ora come un destino universale; mentre quindi Herder e Forster, Hölderlin e Hegel, pote-

sono trovare, dal punto di vista internazionale, un filo conduttore per la valutazione della Germania (che magari la condannava, ma mostrava delle prospettive), dalla visione cosmopolitica di Schopenhauer deriva una generalizzazione filosofica della miseria tedesca: la proiezione cosmica della quale è un importante elemento costitutivo del suo pessimismo. (Non è modernizzare eccessivamente questa dottrina se si vede in Schopenhauer, in opposizione all'universalismo progressivo del periodo classico tedesco, un primo precursore del cosmopolitismo decadente).

L'altro elemento costitutivo del pessimismo, del quale abbiamo già mostrato le radici classiste, è l'egoismo individualistico-borghese. È naturale e universalmente noto che non vi può essere ideologia borghese in cui questo egoismo non abbia una parte importante. Ma finché la borghesia come classe rivoluzionaria combatteva contro il feudalesimo e la monarchia assoluta, questo egoismo appariva sempre in una stretta, ancorché problematica, connessione con gli obbiettivi progressivi della classe per il rinnovamento della società. Per tutti gli ideologi borghesi sussiste il problema: in che modo questo egoismo (che essi concepiscono semplicemente come una proprietà antropologica dell'umanità, poiché non è loro possibile penetrare il carattere storico e transitorio della società borghese) è conciliabile con la socialità, con il progresso della società tutta? Non può essere qui nostro compito delineare anche solo sommariamente le diverse concezioni che a questo riguardo si presentano: dalla critica ironica della società fatta da Mandeville al dualismo di economia ed etica in Smith, all'« egoismo razionale » degli illuministi, fino alla « socievolezza asociale » di Kant e all'« astuzia della ragione » di Hegel. Basti qui constatare questo nesso generale.

Certo, già in Inghilterra, dopo la cosiddetta « gloriosa rivoluzione » del 1688, si delinea un certo cambiamento di direzione: i teorici di questo periodo cominciano già ad elaborare un'etica per il borghese vittorioso, per il padrone della società borghese, a esaltare le forme borghesi di vita dal punto di vista della loro stabilizzazione. E poiché questo, in seguito al carattere della « gloriosa rivoluzione »,

era un compromesso con i residui feudali, si determina qui un rallentamento del primitivo slancio rivoluzionario, della primitiva critica spietata della società, a misura che l'accento comincia a spostarsi dalla socialità dell'agire nel senso di un'autosufficienza, di una chiusa autonomia dell'individuo borghese come persona privata.

Nessuna meraviglia dunque che Schopenhauer abbia trovato qui alcuni punti a cui ricollegarsi. È in generale degno di nota dal punto di vista della storia della filosofia, ed è una prova del carattere puramente borghese della sua dottrina, il fatto che egli, al contrario dei romantici del periodo della Restaurazione, i quali, senza eccezione, combattevano aspramente l'illuminismo nel suo complesso, simpatizzi generalmente con esso. In apparenza questa linea corre parallelamente a quella del classicismo tedesco, che in Goethe e in Hegel presenta una continuazione ed ulteriore elaborazione dialettica di tendenze illuministiche. Ma solo in apparenza. Poiché Schopenhauer non vuole sviluppare le tendenze progressive dell'illuminismo, cioè continuare, nelle nuove condizioni del periodo postrivoluzionario, la lotta dell'illuminismo per l'eliminazione dei residui feudali, ma cerca negli illuministi un appoggio per la formulazione filosofica piú radicale dell'autosufficienza dell'individuo borghese. Se egli dunque, in apparenza, ha punti di contatto con determinate tendenze dell'illuminismo, se esalta, in opposizione al romanticismo, alcuni suoi singoli rappresentanti, vi è in questo un travisamento delle tendenze illuministiche in senso reazionario, anche delle già ricordate tendenze del Settecento inglese. Troveremo lo stesso travisamento anche piú tardi, in Nietzsche, sotto forma di simpatia per i moralisti francesi come La Rochefoucauld, e perfino per Voltaire, dove si manifesta del pari, anche se in uno stadio reazionario piú avanzato, una falsificazione delle vere tendenze di questi pensatori dell'illuminismo.

Certo in Schopenhauer – e anche qui si manifesta la sua apologetica indiretta – l'ordinario egoismo borghese viene presentato come moralmente negativo, anche se non come socialmente negativo, e quindi non come una qualità o una tendenza che dovrebbe

essere cambiata dal punto di vista etico-sociale; l'ordinario egoismo borghese è in Schopenhauer semplicemente un immutabile carattere cosmico *dell'*uomo, anzi l'immutabile carattere cosmico di ogni essere. Dalla sua gnoseologia e dalla sua visione del mondo, dei cui fondamenti ci occuperemo teoricamente in seguito, egli deduce cosí la necessità cosmica dell'egoismo di tipo capitalistico:

Perciò ognuno vuole tutto per sé, vuole tutto possedere o almeno dominare e desidererebbe distruggere ciò che gli si oppone. A ciò si aggiunge negli esseri conoscenti che l'individuo è il portatore del soggetto che conosce e questo è il portatore del mondo; vale a dire che l'intera natura fuori di lui, e quindi anche tutti gli altri individui, esistono solo nella sua rappresentazione, egli ne ha conoscenza sempre soltanto come di una sua rappresentazione, e quindi solo indirettamente, come di alcunché di dipendente dal proprio essere e dalla propria esistenza; poiché con la sua coscienza perisce per lui necessariamente anche il mondo, cioè l'essere e il non essere del mondo diventano equivalenti e tali da non poter essere distinti... La natura stessa, sempre e ovunque veritiera, dà all'individuo, fin da principio e indipendentemente da ogni riflessione, questa conoscenza in modo semplice e immediatamente certo. Da queste due determinazioni necessarie che sono state addotte si spiega ora come ogni individuo, che sparisce completamente nel mondo sconfinato e si riduce, nella sua piccolezza, a nulla, faccia tuttavia di se stesso il centro del mondo, consideri la propria esistenza e il proprio benessere prima di tutto il resto, e anzi, dal punto di vista naturale, sia disposto a sacrificare ad essa tutto il resto, a distruggere il mondo solo per conservare il suo io, questa goccia nel mare, un po' più a lungo. Questa disposizione d'animo è l'*egoismo* che è essenziale in natura ad ogni cosa[1].

La morale schopenhaueriana è ora apparentemente un superamento, la negazione di questo egoismo. Ma l'abbandono di questo normale egoismo borghese, arbitrariamente innalzato a fatto cosmico, si compie del pari, per lui, nell'individuo teoricamente isolato dalla società, e rappresenta perfino un'intensificazione di questo isolamento. Dal godimento estetico fino alla ascesi del santo, nel preteso superamento schopenhaueriano dell'egoismo, viene sempre più esaltata la pura autosufficienza dell'individuo come unico mo-

[1] SCHOPENHAUER, *op. cit.*, I, p. 429.

dello di condotta morale. Certo questo egoismo « superiore » deve apparire come una netta antitesi all'egoismo ordinario, come un distacco dall'apparenza, dal « velo di Maia » (cioè dalla vita sociale), di cui l'egoismo ordinario rimane prigioniero; come una compassione per ogni creatura, in seguito alla comprensione che l'individuazione è solo un'apparenza, e che dietro questa apparenza è nascosta l'unità di ogni esistenza.

Questa contrapposizione schopenhaueriana dei due tipi di egoismo è uno dei tratti piú raffinati della sua apologetica indiretta. Essa, in primo luogo, conferisce a questo atteggiamento la consacrazione dell'aristocratismo di colui che penetra la realtà delle cose in opposizione al cieco irretimento della plebe nel mondo fenomenico. In secondo luogo, questo superamento dell'egoismo ordinario, grazie proprio alla sua universalità « superiore », cosmico-mistica, non obbliga a nulla: scredita gli obblighi sociali e mette al loro posto vuoti impulsi psicologici e sentimentali, che al caso possono essere anche compatibili coi massimi delitti sociali. Nell'eccellente film sovietico *Ciapaiev* il generale controrivoluzionario, bestialmente crudele, tiene con sé un canarino, cui si sente legato da una cosmica simpatia, in senso schiettamente schopenhaueriano, ed esegue, nelle ore d'ozio, sonate di Beethoven, osservando cosí tutti i « superiori » precetti della morale di Schopenhauer. In ciò rientra anche il comportamento dello stesso Schopenhauer, di cui già abbiamo parlato.

È vero che il filosofo si mette fin da principio al riparo da ogni rimprovero che gli si potrebbe muovere in questo senso. Egli è un riformatore molto moderno dell'etica anche in ciò che dichiara la morale che egli stesso ha affermato e filosoficamente fondato non obbligante per se medesimo: « È in generale una strana pretesa volere che un moralista non raccomandi alcuna virtú che egli stesso non possieda »[1]. È garantita cosí, all'intellettualità della borghesia decadente, la massima comodità spirituale e morale: essa è in possesso di una morale che la libera da tutti i doveri sociali, che la

[1] SCHOPENHAUER, *op. cit.*, I, p. 492.

innalza a una sublime altezza al di sopra del volgo cieco e ignorante; e di una morale dalla cui osservanza (quando essa diventi difficile, o semplicemente scomoda) il fondatore stesso generosamente la dispensa. Schopenhauer stesso – in ciò perfettamente coerente – ha orientato tutta la propria vita nel senso di questa comodità.

È stato tracciato cosí un importante modello, rimasto a lungo efficace, per l'etica borghese del periodo della decadenza. Ma ciò che è avviato, in Schopenhauer, ancora in questa forma dualistica e non obbligante, viene svolto fino alle conseguenze estreme dai suoi seguaci, e anzitutto da Nietzsche: fino a liberare mediante l'etica tutti gli istinti cattivi, antisociali e antiumani dell'uomo, a sanzionarli moralmente, e a farne, se non sempre un precetto, almeno un « destino » per *l*'uomo, vale a dire per il borghese, per l'intellettuale borghese del periodo imperialistico.

Si possono vedere qui chiaramente i punti di contatto e le differenze fra Schopenhauer e la filosofia irrazionalistica dell'età della Restaurazione. L'uno e l'altra vogliono educare i loro seguaci alla passività sociale: questa esaltando, come voluto da Dio, lo « sviluppo organico » della società, e cioè l'esclusiva legittimità dell'ordinamento feudale-assolutistico, e bollando come inorganica, come semplicemente « fatta », come satanica, ogni trasformazione rivoluzionaria; mentre in Schopenhauer l'irrazionalità della società e della storia appare come pura e semplice mancanza di senso, e l'aspirazione a prender parte alla vita sociale, e magari a trasformare la società, come una tale mancanza di penetrazione nell'essenza del mondo da sfiorare la criminalità. Schopenhauer, pertanto, difende la realtà esistente con la stessa decisione con cui l'irrazionalismo feudale o semifeudale difendeva la Restaurazione, ma con un metodo totalmente opposto, con un metodo borghese, indirettamente apologetico. Gli ideologi della Restaurazione hanno difeso il concreto ordine feudale-assolutistico del loro tempo; la filosofia di Schopenhauer, invece, è una difesa ideologica per *ogni* ordine sociale esistente che sia in condizione di tutelare efficacemente la proprietà privata borghese.

Lo spirito borghese di Schopenhauer si manifesta anche in questo, che per lui, purché la proprietà privata sia sufficientemente protetta, è del tutto indifferente il carattere politico del sistema di dominio. Nei commenti che fa, nei *Parerga e Paralipomena*, alla sua opera principale, Schopenhauer esprime, ancora piú chiaramente che in quest'ultima, questo suo punto di vista:

Dappertutto e in ogni tempo vi è stato un grande malcontento nei confronti dei governi, delle leggi e delle pubbliche istituzioni, ma per lo piú solo perché si è sempre disposti a dar loro la colpa della miseria che è inseparabilmente legata all'esistenza umana, essendo essa, per parlare in termini mitici, la maledizione onde fu colpito Adamo e con lui la sua stirpe tutta. Tuttavia questo inganno non è mai stato compiuto in modo piú menzognero e piú insolente che dai demagoghi del « tempo attuale ». Essi infatti sono, come nemici del Cristianesimo, ottimisti: il mondo è per loro « fine a se stesso », e quindi in se medesimo, cioè nel suo essere naturale, disposto nel migliore dei modi, quale sede adatta della felicità. I mali colossali del mondo che confutano nel modo piú evidente questa concezione vengono da essi interamente addossati ai governi: se questi facessero il loro dovere si avrebbe il paradiso in terra, e cioè tutti potrebbero, senza fatica e senza pena, mangiare e bere in abbondanza, riprodursi e crepare: poiché è questa la parafrasi del loro « fine a se stesso » e la meta del « progresso infinito dell'umanità » che essi proclamano instancabilmente in frasi pompose [1].

Da queste considerazioni risulta chiaramente in che cosa consistano il significato e la funzione sociale del pessimismo di Schopenhauer, e perché egli, nella sua opera principale, bolli come moralmente e spiritualmente « infame » l'ottimismo. Quivi egli dichiara:

Del resto non mi posso qui trattenere dall'affermare che per me l'*ottimismo*, quando non sia lo sproloquio di persone che nella loro angusta fronte non nascondono che parole, è un modo di pensare non solo assurdo, ma realmente *infame*, un amaro scherno per le sofferenze senza nome dell'umanità [2].

L'accordo e la diversità (di classe) fra Schopenhauer e la filosofia irrazionalistica della Restaurazione si esprimono nel modo piú

[1] SCHOPENHAUER, *op. cit.*, V, pp. 266 sg. Cfr. anche il passo sui « perversi lavoratori delle fabbriche » e i giovani hegeliani, II, pp. 544 sgg.
[2] *Ibid.*, I, p. 422.

chiaro nella posizione assunta da entrambi di fronte al problema della religione. Abbiamo già esaminato questo problema a proposito di Schelling. Abbiamo visto che la lotta filosofica, quale generalmente si svolse in Germania, non fu combattuta fra l'ateismo materialistico e la religione, ma che la tendenza molto incerta e indecisa all'eliminazione degli elementi religiosi dalla visione filosofica del mondo si accentrò intorno al problema del panteismo. Questo, da un lato, in conseguenza del suo fondamento idealistico, non poté mai superare realmente il modo di vedere religioso, e d'altra parte, come pure abbiamo visto, la sua tendenza a spiegare il mondo mediante il mondo stesso suscitò l'opposizione della reazione filosofica, per cui fu continuamente denunciato come ateismo. Solo ai tempi della dissoluzione dell'hegelismo, come del pari abbiamo visto, Feuerbach ha dato una critica da sinistra del panteismo, analizzando i pregiudizi teistico-religiosi della filosofia classica tedesca dal punto di vista di un materialismo ateo.

Schopenhauer riconosce con grande chiarezza l'imperfezione e l'inconseguenza di ogni panteismo: « Contro il panteismo io non ho che questo: che esso non dice nulla. Chiamare [redacted] mondo Dio significa non già spiegarlo, ma solo arricchire il linguaggio di un sinonimo superfluo della parola mondo. Dire: *il mondo è Dio*, oppure: *il mondo è il mondo*, si riduce alla stessa cosa ». Egli vede però anche l'altro lato, cioè il nesso del panteismo con la religione teistica. In questo senso egli cosí continua le considerazioni citate: « Infatti, solo in quanto si prendono le mosse da un Dio, e quindi lo si presuppone e lo si conosce, si può arrivare alla fine a identificarlo col mondo, in realtà per metterlo da parte con bel garbo » [1].

In apparenza Schopenhauer si avvicina qui alla critica rivolta da Feuerbach a Spinoza e alla filosofia classica tedesca. Ma solo in apparenza. In questi indirizzi infatti – specialmente in Spinoza – il panteismo era effettivamente, nella sua tendenza principale, soltanto un « cortese ateismo ». A dire il vero Schopenhauer [redacted] professa

[1] Schopenhauer, *op. cit.*, V, p. 112.

anche lui seguace dell'ateismo, ma anche quest'ultimo viene ad aver in lui un accento tutto particolare: esso non è una distruzione della religione e della religiosità, come nei grandi materialisti dei secoli XVII e XVIII, e non mostra neppure un'inconscia aspirazione in questo senso, come nei panteisti idealisti progressivi, ma al contrario deve servire da succedaneo della religione, deve creare una nuova religione atea per coloro che in seguito all'evoluzione della società e al progresso della conoscenza della natura hanno perduto la loro antica fede religiosa.

Conformemente a ciò, l'ateismo di Schopenhauer non solo non ha alcun rapporto col materialismo, ma implica anzi la piú aspra lotta contro di questo, il tentativo di distrarre le incipienti correnti antireligiose dall'ateismo materialistico, e di deviarle nel senso di una religiosità senza Dio, di un ateismo religioso. Dice Schopenhauer a questo proposito:

Ma sanno questi signori che cosa avviene oggi? Un'epoca da lungo tempo profetizzata è giunta: la Chiesa vacilla, vacilla tanto che c'è da chiedersi se ritroverà il suo punto d'equilibrio: poiché la fede si è perduta... Il numero di coloro che un certo grado e una certa quantità di cognizioni rende incapaci di credere è cresciuto in modo preoccupante. Ciò è attestato dall'universale diffusione del razionalismo volgare, che sempre piú mostra la sua faccia da *bulldog*. Con tutta calma esso si appresta a misurare i profondi misteri del Cristianesimo, su cui i secoli hanno meditato e discusso, con il suo metro da sarto, e si ritiene meravigliosamente intelligente nel far questo. Anzitutto il dogma centrale del Cristianesimo, la dottrina del peccato originale, è diventato, nelle teste volgari del razionalismo, oggetto di scherno infantile; perché ad esse nulla sembra piú chiaro e piú certo di questo: che l'esistenza di ognuno è cominciata con la nascita, e che quindi è impossibile che si venga al mondo con una colpa. Quale acutezza d'ingegno! E come col dilagare della miseria e dell'incuria i lupi cominciano a mostrarsi nel villaggio, cosí nelle presenti circostanze il materialismo che è sempre latente alza la testa e arriva col suo compagno, il bestialismo (da certa gente chiamato umanismo)[1].

In queste considerazioni è notevole, sotto l'aspetto negativo, che

[1] SCHOPENHAUER, *op. cit.*, III, p. 139.

esse ammettono bensí la crisi della religiosità come un fatto, ma che un'aspra polemica è rivolta in esse unicamente contro il « razionalismo volgare » e contro il materialismo; sotto l'aspetto positivo c'è da osservare che qui, come in molti altri passi decisivi della sua filosofia, Schopenhauer prende posizione per il dogma cristiano del peccato originale. Egli è quindi solo coerente quando mette ripetutamente in evidenza, in linea di principio, la novità e l'attualità del suo ateismo religioso. La situazione del pensiero prekantiano è da lui cosí caratterizzata:

Fino a Kant esisteva un vero dilemma fra materialismo e teismo, cioè fra l'ipotesi che il mondo sia stato prodotto dal cieco caso o da un'intelligenza ordinatrice dall'esterno secondo fini e secondo concetti, *neque dabatur tertium*. Di conseguenza l'ateismo e il materialismo erano la stessa cosa!

Ora il cambiamento di direzione operato da Kant è il seguente:

La validità di quella premessa disgiuntiva, di quel dilemma fra materialismo e teismo, poggia però sul presupposto che il mondo che ci si presenta sia il mondo delle cose in sé e che di conseguenza non vi sia altro ordine delle cose se non l'ordine empirico... Kant quindi, togliendo, con la sua importante distinzione di fenomeno e cosa in sé, al teismo il suo fondamento, aprí d'altro lato la via ad affatto diverse e piú profonde spiegazioni dell'esistenza[1].

Cosí Kant apre una via d'uscita da questo dilemma, la via che porta all'ateismo religioso di Schopenhauer, la cui punta è rivolta contro il materialismo, e che, pur modificandone le basi, tanto accoglie dell'etica cristiana.

Già da questo si vede dove bisogna cercare l'essenziale dell'ateismo religioso di Schopenhauer: esso è una specie di succedaneo della religione per coloro che non sono piú in grado di credere nelle religioni dogmatiche; ai quali offre una visione del mondo rispondente da un lato alle esigenze scientifiche, e d'altro lato ai bisogni « metafisici », anzi tale da venire incontro alla soggezione sentimentale, che ancora sussiste, verso pregiudizi religiosi e semireligiosi.

[1] Schopenhauer, *op. cit.*, I, pp. 650 sg.

Mentre il panteismo, sia pure idealisticamente confuso, con la sua immanenza mondana e – nella filosofia classica tedesca – con la sua dottrina dello sviluppo, allontana oggettivamente dalle concezioni religiose, la filosofia dichiaratamente atea di Schopenhauer riconduce sulla via di una religione che non obbliga a nulla. Per questo Schopenhauer si richiama piú volte al carattere ateo del buddismo [1]; per questo fa notare che l'etica dedotta dalla sua filosofia atea, nella questione decisiva del peccato originale, « ancorché sia nuova e senza precedenti nel modo di esprimersi, non lo è affatto riguardo all'essenza, ma si accorda perfettamente coi dogmi specifici del cristianesimo... » [2]; per questo denuncia Hegel come « un veramente cattivo cristiano » [3], e cosí via. Nasce, anche qui come modello per l'evoluzione decadente successiva, quell'ateismo religioso che per gran parte dell'intellettualità borghese assume la funzione della religione, divenuta inaccettabile, in questo ceto, dal punto di vista del pensiero.

Naturalmente, anche in questo, Schopenhauer è soltanto un pioniere, e non già quello che porta a termine. Il suo punto di partenza, costituito dalla situazione sociale del periodo della Restaurazione, esige che il suo ateismo – come anche la religione di quest'epoca – educhi a una passività sociale, a un semplice distacco dall'azione sociale, mentre i suoi successivi seguaci, in primo luogo Nietzsche, e dopo di lui il fascismo, svolgono questi spunti iniziali – dal punto di vista morale – nel senso dell'azione militante a favore della reazione imperialistica, anche qui parallelamente al modo di procedere delle chiese nelle guerre mondiali e nelle guerre civili dell'epoca imperialistica. (La complicata varietà di ceti della società capitalistica, le alterne vicende della lotta di classe nel periodo imperialistico, hanno come conseguenza necessaria che l'atei-

[1] SCHOPENHAUER, *op. cit.*, III, p. 143. Mehring ha quindi torto a considerare Schopenhauer un « libero pensatore » (*Op. cit.*, VI, p. 166).

[2] SCHOPENHAUER, *op. cit.*, III, p. 522.

[3] *Ibid.*, II, p. 521.

smo religioso di quest'epoca, senza perciò doversi rifare direttamente a Schopenhauer, si possa presentare anche in forme quietistiche, come per esempio l'esistenzialismo di Heidegger).

Quanto sia forte questo parallelismo fra la funzione sociale dell'ateismo di Schopenhauer, la reazione politica e le religioni positive con le relative chiese, risulta in modo chiarissimo nel suo dialogo sulla religione. Ivi Schopenhauer rivolge anzitutto un'aspra critica alla funzione storica delle religioni, principalmente all'intolleranza delle religioni monoteistiche. Tali considerazioni si concludono però così:

Filalete: Certo la cosa è diversa se consideriamo l'utilità delle religioni come sostegni della corona: finché infatti questa è conferita per grazia di Dio, il trono e l'altare sono strettamente legati. Inoltre, di conseguenza, ogni principe saggio che ami il suo trono e la sua dinastia si presenterà sempre al suo popolo come un modello di vera religiosità; come perfino Machiavelli, nel capitolo XVIII, raccomanda caldamente ai principi la religiosità. Si potrebbe poi aggiungere che le religioni rivelate stanno alla filosofia esattamente come i sovrani per grazia divina stanno alla sovranità popolare; ragion per cui i primi due termini di questa equazione si trovano naturalmente alleati.

Demofele: Oh, non attaccare questa musica! Pensa invece che in questo modo soffieresti nel corno dell'oclocrazia e dell'anarchia, nemici capitali di ogni ordine legale, di ogni civiltà e di ogni umanità.

Filalete: Hai ragione. Erano proprio sofismi... e io li ritratto[1].

Con questo sono chiaramente tracciate le linee della funzione sociale svolta dalla filosofia di Schopenhauer. Questa funzione ne determina anche i problemi filosofici in senso stretto. Il suo significato metodologico e sistematico diventa comprensibile solo quando si è vista la vera natura del suo *terminus ad quem* sociale. Solo partendo di qui, infatti, si può determinare l'atteggiamento di Schopenhauer di fronte alla storia della filosofia classica tedesca, la sua posizione in essa, il vero carattere di quell'irrazionalismo filosofico di cui egli fu il fondatore.

[1] SCHOPENHAUER, *op. cit.*, V, pp. 376 sg.

È noto a tutti che Kant, in ogni questione decisiva della filosofia, assume una posizione incerta e ambigua. Lenin caratterizza con chiarezza insuperabile la posizione di Kant fra il materialismo e l'idealismo nel modo seguente:

Il carattere fondamentale della filosofia kantiana è la conciliazione dell'idealismo e del materialismo, un compromesso fra i due, una riunione in sistema di tendenze filosofiche eterogenee e fra loro contraddittorie. Quando ammette che alle nostre rappresentazioni corrisponde qualcosa fuori di noi, una qualche cosa in se, egli è materialista. Quando dichiara questa cosa in sé inconoscibile e trascendente, egli si presenta come idealista. In quanto riconosce l'esperienza e le sensazioni come unica fonte del nostro conoscere, egli dà alla sua filosofia una tendenza verso il sensismo, e, a determinate condizioni, anche oltre il sensismo verso il materialismo. In quanto ammette l'apriorità dello spazio, del tempo, della causalità ecc., egli dà alla sua filosofia una tendenza all'idealismo [1].

Sotto questo aspetto decisivo tutta la filosofia classica tedesca è rispetto a Kant un grande passo all'indietro. Già Fichte, per usare l'espressione di Lenin, « depura » la filosofia kantiana delle sue oscillazioni materialistiche e crea un idealismo puramente soggettivo. La gnoseologia di Schopenhauer si muove del tutto in questa direzione. Anch'essa, come presto vedremo, riconduce le oscillazioni kantiane all'idealismo coerentemente soggettivo di Berkeley.

Ma la posizione di Kant è incerta e provvisoria non solo in tale questione, semplicemente decisiva per la filosofia, ma anche nella questione della dialettica. Le contraddizioni che alla fine del secolo XVIII si sono mostrate nel pensiero meccanicistico-metafisico (si pensi a Diderot, a Rousseau, a Herder ecc.), raggiungono in Kant un punto culminante. In tutta la sua opera troviamo la tendenza – mai però svolta fino in fondo né elaborata in modo coerente – a considerare la contraddizione quale punto di partenza, quale fondamento della logica e della gnoseologia. È vero che tutti questi spunti iniziali mettono capo – in lui – alla restaurazione del pensiero metafisico, e ad un agnosticismo filosofico. Ma abbiamo già potuto vedere, trattando del giovane Schelling, come anche questi spunti in-

[1] LENIN, *Materialismus und Empiriokritizismus* cit., pp. 187 sg.

conseguenti siano diventati importanti per lo sviluppo della dialettica in Germania.

La posizione di Schopenhauer di fronte al materialismo ci è già nota. Qui importa soltanto mostrare che l'« epurazione » di Kant dalle sue oscillazioni materialistiche, la riduzione della gnoseologia kantiana alla gnoseologia di Berkeley, non solo è la fondazione di un coerente idealismo soggettivo, ma implica [redacted] tentativo di eliminare dalla filosofia kantiana tutti gli elementi della dialettica e di mettere al loro posto un irrazionalismo fondato sull'intuizione, una mistica irrazionalistica. Mentre nella questione fondamentale della gnoseologia, la divisione di materialismo e idealismo, le tendenze di Schopenhauer e di Fichte concordano perfettamente, nella questione della dialettica si trovano in netto contrasto. La concezione idealistico-soggettiva del rapporto di io e di non-io in Fichte è sotto questo aspetto un tentativo di elaborare in modo piú conseguente le tendenze dialettiche di Kant. Di qui la grande importanza di Fichte per la nascita della dialettica idealistica oggettiva del giovane Schelling; di qui l'atteggiamento nettamente ostile di Schopenhauer nei confronti delle aspirazioni dialettiche di tutta la filosofia classica tedesca, quantunque il suo sistema presenti alcuni punti di contatto con le sempre presenti tendenze irrazionalistiche di Schelling, quantunque egli, naturalmente senza volerlo ammettere, prenda qualcosa da Schelling in questo campo.

Nella sua critica della filosofia kantiana Schopenhauer affronta con grande decisione il problema centrale dell'idealismo soggettivo conseguente. A Kant muove anzitutto il rimprovero di non aver dedotto

> l'esistenza meramente relativa del fenomeno dalla semplice verità, cosí ovvia e innegabile, secondo cui *non c'è oggetto senza soggetto*, in modo da presentare l'oggetto, fin da principio – in quanto esiste sempre soltanto in relazione a un soggetto –, come dipendente da questo, da questo condizionato e quindi come semplice fenomeno che non ha un'esistenza in sé, un'esistenza incondizionata [1].

[1] SCHOPENHAUER, *op. cit.*, I, pp. 554 sg.

Lo stesso pensiero è da lui formulato in maniera, se è possibile, ancor più decisa nella sua opera giovanile: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* [*La quadruplice radice del principio di ragion sufficiente*]. Egli argomenta:

Come col soggetto è immediatamente posto anche l'oggetto (poiché altrimenti perfino la parola è priva di significato) e alla stessa maniera con l'oggetto è immediatamente posto il soggetto, e quindi esser soggetto significa esattamente lo stesso che avere un oggetto, ed essere oggetto lo stesso che esser conosciuto dal soggetto: proprio così, e allo stesso modo, con un oggetto *in certa guisa determinato* è immediatamente posto anche il soggetto come *in questa medesima guisa conoscente*. Pertanto è la stessa cosa se io dico: gli oggetti hanno tali e tali determinazioni ad essi appartenenti e ad essi proprie; ovvero: il soggetto conosce in tali e tali maniere; è la stessa cosa se dico: gli oggetti sono da suddividere in tali classi; ovvero: appartengono al soggetto tali distinte facoltà conoscitive[1].

A questo riguardo dunque egli si rifà decisamente a Berkeley e ne prende le difese contro Kant:

Già Berkeley, ai cui meriti Kant non rende giustizia, aveva fatto di questa importante proposizione la pietra angolare della sua filosofia, conquistandosi in tal modo una gloria immortale, ancorché egli stesso non abbia tratto da quella proposizione le conseguenze che ne derivavano e in seguito non sia stato né capito, né abbastanza considerato[2].

Ripudia perciò la seconda edizione rielaborata della *Critica della ragion pura* considerandola una falsificazione delle vere tendenze di Kant, e nell'interpretazione di lui si attiene sempre alla prima. La decisa contrapposizione affermata da Schopenhauer fra la prima e la seconda edizione della principale opera di Kant ha sostenuto una parte importante nella filologia kantiana[3]. Ma la

[1] SCHOPENHAUER, *op. cit.*, III, pp. 159 sg.
[2] *Ibid.*, I, p. 555.
[3] Ricordiamo brevemente che questa interpretazione della rielaborazione della *Critica della ragion pura* ha influito perfino su un marxista quale Mehring. Egli trae – erroneamente –, dall'analisi di Schopenhauer, la conclusione che le vere tendenze idealistiche di Kant apparirebbero proprio nella seconda edizione. Cfr. *Werke*, II, pp. 232 sg. In tal modo il problema kantiano chiarito da Lenin viene di nuovo capovolto.

questione decisiva non è qui la questione storico-filologica, bensí quella filosofica. Abbiamo visto in che modo Schopenhauer intende il rapporto di Kant con Berkeley. Ora Kant, nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, scrive di aver ampliato la sua opera di una « confutazione dell'idealismo » (rivolta contro Berkeley), e giustifica questo completamento cosí:

Per quanto incolpevole possa essere considerato l'idealismo rispetto ai fini essenziali della metafisica (e in realtà non lo è), rimane sempre uno scandalo per la filosofia e per l'universale ragione umana dover ammettere semplicemente *per fede* l'esistenza delle cose fuori di noi (da cui pure ci viene tutta la materia per la conoscenza, perfino quella che appartiene al nostro senso interno) e non poter opporre alcuna prova soddisfacente a colui a cui venisse in mente di dubitarne[1].

In tal modo quella che Schopenhauer considera come la grande (per quanto inconseguentemente attuata) impresa filosofica di Kant, è definita da Kant medesimo uno « scandalo della filosofia ».

Già questa svolta decisa per la via dell'idealismo soggettivo di Berkeley assicura a Schopenhauer la posizione di un importante precursore nella filosofia borghese reazionaria. Infatti la ripresa della gnoseologia di Berkeley ad opera di Mach e di Avenarius, altrettanto completa nella sostanza, ma molto piú velata nella forma in cui è espressa, continua la via da lui intrapresa. Nella sua critica a Mach anche Lenin constata questa affinità: « Si è non solo al di sopra del materialismo, ma anche al di sopra dell'idealismo di un Hegel " qualsiasi ", ma non si ha nulla in contrario ad amoreggiare con un idealismo nello spirito di Schopenhauer! »[2].

Schopenhauer però, sotto un duplice aspetto, va piú in là di questi suoi continuatori. Da un lato si professa senza riserve seguace del soggettivismo e idealismo solipsistico di Berkeley; ed è ancora del tutto alieno dal mascherare il suo idealismo come una « terza via » fra idealismo e materialismo, come « superamento » di quest'antitesi. D'altro lato non si appaga di un semplice agnosti-

[1] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Reclam, p. 31.
[2] Lenin, *Sämtliche Werke*, Wien-Berlin 1927 sgg., XIII, p. 186.

cismo, come Mach e Avenarius, ma svolge apertamente quel misticismo e quell'irrazionalismo che, coscientemente o no, sono presenti in ogni idealismo coerente, fino alle conseguenze estreme. Anche in ciò egli è piú vicino a Berkeley che ai suoi successori. Anche se con l'importante differenza storica che il suo sviluppo dell'idealismo soggettivistico non sfocia nella religione cristiana, come quello di Berkeley, ma, come abbiamo visto, in un ateismo religioso.

Ora, per dare a questo una fondazione gnoseologica, Schopenhauer non nega in senso assoluto l'esistenza delle cose in sé, ma ne dà solo una interpretazione mistico-irrazionalistica, identificando la cosa in sé con la volontà, gonfiata e mistificata in senso irrazionalistico. Egli dice:

> Fenomeno vuol dire rappresentazione e nient'altro: ogni rappresentazione di qualsiasi natura, ogni *oggetto* è *fenomeno*. Ma *cosa in sé* è solo la *volontà*: come tale questa non è affatto rappresentazione, ma qualcosa di totalmente diverso, è ciò di cui ogni rappresentazione, ogni oggetto, è la manifestazione, l'espressione visibile, l'*oggettività*. Essa è l'intimo, il nocciolo di ogni cosa singola e cosí pure del tutto; si manifesta in ogni forza cieca della natura e anche nell'agire cosciente dell'uomo; e la grande differenza di queste due manifestazioni riguarda soltanto il grado del manifestarsi e non l'essenza di ciò che si manifesta[1].

Abbiamo quindi in Schopenhauer, come già in Schelling, due maniere diametralmente opposte di concepire la realtà: una non essenziale (quella della realtà oggettiva realmente data) e una autentica ed essenziale (quella dell'irrazionalismo mistico). Mentre però il giovane Schelling, come abbiamo visto, con questo dualismo rifiuta soltanto la conoscenza concettuale (discorsiva) della realtà e mediante l'intuizione intellettuale aspira a cogliere, sia pure in modo confusamente mistico, l'essenza della realtà stessa, le forze motrici dell'evoluzione come di un principio universale di ogni realtà, Schopenhauer scredita fin da principio ogni conoscenza scientifica, pone un abisso molto piú profondo, fra conoscenza del

[1] Schopenhauer, *op. cit.*, I, p. 163.

mondo fenomenico e della cosa in sé, di quanto non abbia fatto Schelling, perfino nel suo ultimo periodo, con la contrapposizione di filosofia positiva e negativa; qui infatti si tratta di due specie diverse di realtà, o, per meglio dire, di una realtà e di una non-realtà, alla quale diversità corrispondono appunto le due specie di conoscenza.

Ciò si riconnette in parte alla diversità della loro gnoseologia. Schelling è un idealista oggettivo, Schopenhauer un idealista soggettivo. Ne deriva che per il primo vi è in qualche modo l'oggettività del reale, ancorché in una forma sempre piú travisata in senso mistico-irrazionalistico; particolarmente la concezione giovanile del soggetto-oggetto identico è un'espressione mistificata del presentimento che l'uomo, la coscienza umana, è, da un lato, il prodotto dell'evoluzione nella natura, e che, d'altra parte, il raggiungimento di questa identità nell'intuizione intellettuale implica una conoscenza, un innalzamento all'autocoscienza di questo processo oggettivo della natura. Il rapporto di soggetto e oggetto è invece posto da Schopenhauer fin da principio in modo completamente diverso. Abbiamo già citato le sue dichiarazioni in proposito: esse culminano nell'affermazione che non ci può essere alcun oggetto senza soggetto, che quello che noi chiamiamo realtà (mondo fenomenico) s'identifica con le nostre rappresentazioni; egli fa quindi proprio l'*esse est percipi* di Berkeley.

Ne consegue che per Schopenhauer, come in seguito per Mach, Avenarius, Poincaré ecc., il mondo esterno non può avere alcuna oggettività reale, indipendente dalla coscienza individuale; e che – anche in questo in accordo col machismo – la conoscenza ha solo un significato meramente pratico nella « lotta per l'esistenza », nella conservazione dell'individuo e della specie.

La conoscenza in genere, – dice Schopenhauer, – la conoscenza razionale come quella puramente intuitiva, deriva quindi in origine dalla volontà stessa, appartiene all'essenza dei piú alti gradi della sua oggettivazione come una semplice μηχανή, un mezzo per la conservazione dell'individuo e della specie, come qualsiasi organo del corpo. Destinata quindi originariamente al servizio della volontà

per l'attuazione dei suoi fini, la conoscenza rimane quasi sempre del tutto dipendente da essa: così in tutti gli animali e in quasi tutti gli uomini[1].

Da questa impostazione gnoseologica Schopenhauer può dedurre senz'altro che la cognizione dei fenomeni così determinata non ci può per principio dir nulla circa la loro essenza. Egli distingue la conoscenza del mondo esterno in morfologia ed eziologia. A proposito della prima dice: « Questa ci mette dinanzi... innumerevoli forme infinitamente varie e tuttavia unite da un innegabile vincolo di affinità, rappresentazioni che per tal via ci rimangono estranee e che, considerate semplicemente così, ci stanno di fronte come geroglifici non decifrati ». La seconda « c'insegna che, conformemente alla legge di causa e di effetto, questo determinato stato della materia provoca quell'altro, e in tal modo essa lo ha spiegato e fatto proprio ». In tal modo però nulla ancora è stato fatto per la conoscenza della realtà oggettiva. Schopenhauer così riassume la sua gnoseologia:

Circa l'intima essenza di qualsivoglia di quei fenomeni noi non otteniamo per tal via la minima spiegazione. Essa viene detta *forza della natura* e si trova fuori del campo della spiegazione eziologica, la quale chiama *legge naturale* l'invariabile costanza del manifestarsi di tale forza, ogni volta che per questo sussistono le condizioni ad essa note. Questa legge naturale, queste condizioni, questo manifestarsi, relativamente a un certo tempo e luogo, sono però tutto quello che la spiegazione eziologica sa e potrà mai sapere. La forza stessa che si manifesta, l'intima essenza dei fenomeni che si verificano secondo quelle leggi, rimangono qui un eterno mistero, qualcosa di interamente estraneo ed ignoto, nel fenomeno più semplice come nel più complesso... In conseguenza di ciò anche la più perfetta spiegazione eziologica dell'intera natura non sarebbe propriamente nient'altro che un elenco di forze inesplicabili e una sicura formulazione della regola secondo la quale i fenomeni da esse determinati si manifestano nello spazio e nel tempo e si succedono lasciando il posto gli uni agli altri: ma questa spiegazione dovrebbe di necessità lasciare sempre inesplicata l'intima essenza delle forze che così si manifestano, poiché la legge che essa segue non conduce a questo risultato, e si dovrebbe fermare al fenomeno e all'ordine che è in esso[2].

[1] SCHOPENHAUER, op. *cit.*, I, p. 214.
[2] *Ibid.*, pp. 147 sg.

Si vede qui in modo evidente tanto il carattere puramente borghese della gnoseologia di Schopenhauer quanto l'energia con cui essa precorre il successivo sviluppo della filosofia irrazionalistica. La grande vicinanza di Schopenhauer ai filosofi inglesi del secolo XVIII, a Berkeley e a Hume, si fonda anzitutto su questo, che costoro cercano di appagare le esigenze ideologiche di una borghesia già pervenuta al predominio economico, e precisamente mediante un compromesso con la classe possidente e con le concezioni religiose delle vecchie forze; e di creare su questa base una gnoseologia che, da un lato, non frapponga alcun ostacolo al libero sviluppo della scienza della natura, indispensabile per la produzione capitalistica (come solevano fare, per esempio, le concezioni religiose della filosofia feudale o semifeudale che interferivano con la scienza stessa), e che tuttavia, d'altro lato, respinga tutte le conseguenze filosofiche dell'evoluzione della scienza che potrebbero prestarsi a impedire il compromesso della borghesia, per la maggior parte incline alla reazione, con le forze dominanti dell'*ancien régime*. Il carattere puramente borghese di questa impostazione si rivela nel fatto che l'argomento decisivo per evitare queste conseguenze ideologiche è anche qui un argomento indiretto. Esse vengono respinte non già perché siano in contrasto coi dogmi della religione cristiana (come avviene nella filosofia feudale e semifeudale), ma per la loro « non scientificità », per il fatto di oltrepassare quei limiti che la gnoseologia fissa quali invalicabili per la comprensione razionale del mondo fenomenico. Schopenhauer rivela la sua « genialità » di precursore nell'aver riconosciuto questa tendenza dell'evoluzione borghese nella Germania arretrata del principio del secolo XIX, nell'aver chiaramente presentito nell'impotenza politica – socialmente del tutto diversa – della borghesia tedesca del suo tempo, e nell'aver innalzato a un alto grado di generalizzazione, quelle tendenze che solo dopo la sconfitta della rivoluzione del 1848-49 diventarono dominanti in Germania e in tutto il continente.

A questa conoscenza del mondo fenomenico, che, come abbiamo visto, può avere, secondo Schopenhauer, solo un valore pratico-prag-

matico, egli contrappone ora la facoltà di cogliere l'essenza delle cose in sé, della volontà. Appare qui in piena chiarezza la mistica irrazionalistica della sua filosofia. Già per la conoscenza del mondo fenomenico Schopenhauer mette in evidenza la parte preponderante dell'intuizione. Dell'intuizione intellettuale di Schelling, che era, come sappiamo, esclusivamente il modo di conoscere le cose in sé, in netta opposizione alla conoscenza dei fenomeni, egli fa un principio universale di ogni conoscenza in genere. « Perciò la nostra ordinaria *intuizione empirica* è un'*intuizione intellettuale*, e *ad essa* conviene questo predicato, che le filosofiche teste vuote della Germania hanno attribuito a una pretesa intuizione di mondi visti in sogno, nei quali il loro diletto Assoluto imprenderebbe le sue evoluzioni »[1].

Naturalmente questo principio irrazionalistico dell'intuizione appare in misura ancora piú grande nella conoscenza della cosa in sé, della volontà. Questa volontà viene colta, per quanto concerne ogni uomo come individuo, in modo puramente intuitivo e immediato, « vale a dire come quell'alcunché immediatamente noto ad ognuno, che è indicato dalla parola volontà »[2]. Che da questo non consegua un completo solipsismo, la negazione della realtà del nostro prossimo e del mondo esterno, può essere sostenuto da Schopenhauer solo in modo puramente sofistico, solo coi mezzi della filosofia schellinghiana, per il resto da lui cosí aspramente combattuta, e cioè con l'uso di analogie: noi giudichiamo, dice Schopenhauer, dell'esistenza del nostro prossimo « proprio in base all'analogia di quel corpo »[3], e cioè al nostro, e distinguiamo, là come qui, rappresentazione (fenomeno) e volontà (cosa in sé). Con lo stesso metodo, e cioè per analogia, la volontà viene estesa a tutto il mondo fenomenico come l'essere-in-sé che è a fondamento di esso. Schopenhauer at-

[1] SCHOPENHAUER, *op. cit.*, III, p. 67.
[2] *Ibid.*, I, p. 151.
[3] *Ibid.*, p. 157.

tua questo procedimento analogico, questa estensione della volontà umana all'intero cosmo, nel modo seguente:

Va peraltro osservato che noi qui ci serviamo soltanto di una *denominatio a potiori*, con la quale appunto il concetto di volontà acquista un'estensione piú vasta di quella che aveva prima. Riconoscere l'identico in fenomeni diversi, e il diverso nei simili, è appunto, come Platone osserva cosí spesso, condizione alla filosofia. Ma finora l'identità di essenza con la volontà, di ogni forza che sia tesa e operante nella natura, non era stata riconosciuta, e quindi i vari fenomeni, che sono soltanto specie diverse dello stesso genere, non erano considerati come tali, ma come eterogenei: perciò non poteva esserci neppure una parola per significare il concetto di questo genere. Io denomino perciò il genere secondo la specie piú eccellente, la cui conoscenza a noi naturale e immediata conduce alla conoscenza mediata di tutte le altre [1].

Questo procedimento analogico ha luogo naturalmente ancora in forma intuitiva, sulla base di un sapere immediato:

Ora però la parola *volontà*, che come una parola magica ci deve svelare l'intima essenza di ogni cosa nella natura, non è affatto una grandezza incognita, né qualcosa che sia stato raggiunto mediante inferenze; è invece qualcosa di immediatamente conosciuto, e tanto conosciuto che noi sappiamo e intendiamo che cosa sia la volontà meglio di qual si voglia altra cosa; finora si sussumeva il concetto di *volontà* sotto il concetto di *forza*; io faccio esattamente l'opposto e voglio che ogni forza nella natura venga intesa come volontà [2].

Come si vede, Schopenhauer dà qui un'interpretazione antropomorfica dell'intera natura, per mezzo della semplice analogia innalzata sovranamente a mito e quindi a verità.

Noi né possiamo, né vogliamo analizzare qui in tutti i suoi particolari il sistema filosofico che cosí si determina. Ci limitiamo a indicare quegli elementi decisivi in cui si esprime il nuovo irrazionalismo di Schopenhauer, estremamente grave di conseguenze per la filosofia del secolo XIX. Dal ritorno di Schopenhauer a Berkeley, quale è stato delineato finora, consegue necessariamente che per lui

[1] SCHOPENHAUER, *op. cit.*, I, p. 164.
[2] *Ibid.*, p. 165.

lo spazio, il tempo e la causalità, sono forme puramente soggettive del mondo fenomenico, che non si possono in alcun modo applicare alle cose in sé, cioè alla volontà intesa in senso schopenhaueriano. La posizione oscillante di Kant consisteva in questo, che egli tendeva sí del pari a stabilire una netta opposizione, ma tuttavia, nel corso delle sue esposizioni concrete, cercò sempre di liberarsi dal carcere di questo dualismo metafisico. Questi spunti kantiani, per lo piú timidi e ambigui, verso una concezione dialettica del fenomeno e dell'essenza (realtà oggettiva, cosa in sé), vengono completamente eliminati da Schopenhauer, che utilizza il dualismo – piú coerentemente svolto in senso metafisico e antidialettico – per rendere completamente irrazionale il mondo delle cose in sé.

Prendiamo un importante caso dalla filosofia della natura.

> La forza stessa, – dice Schopenhauer, – si trova completamente fuori della catena delle cause e degli effetti, la quale presuppone il tempo, avendo senso solo in relazione a questo: mentre quella si trova anche al di fuori del tempo. Il cambiamento singolo ha sempre di nuovo come causa un cambiamento altrettanto singolo, e non la forza di cui è manifestazione. Poiché ciò appunto che conferisce a una causa la sua efficacia, per quante volte innumerevoli questa causa si possa verificare, è una forza di natura, ed è, come tale, senza ragione, vale a dire che si trova fuori della concatenazione delle cause e in genere fuori del campo del principio di ragion sufficiente, e filosoficamente viene riconosciuta come oggettività immediata della volontà, che è l'in sé dell'intera natura[1].

L'intera natura si converte in tal modo in un mistero, sebbene tutti i singoli cambiamenti necessari per la prassi del capitalismo possano venir concepiti causalmente e legalmente e utilizzati per la produzione. Ma dal punto di vista filosofico tutto è inesplicabile e irrazionale: « [redacted] altrettanto inesplicabile che un sasso cada a terra quanto che un animale si muova »[2]. E svolgendo coerentemente questo pensiero fino alla fine, Schopenhauer perviene a risultati che si avvicinano molto alla mistica reazionaria della filosofia imperialistica della natura, e che la precorrono dal punto di vista metodo-

[1] SCHOPENHAUER, *op. cit.*, I, p. 188.
[2] *Ibid.*, p. 181.

logico. Ricordiamo le esposizioni deterministiche di Spinoza, secondo le quali un sasso scagliato per aria, se avesse coscienza, si figurerebbe di volare per libera volontà; immagine plastica per illustrare l'illusione della volontà libera, di cui si trovano analogie, come abbiamo visto, anche in Bayle e in Leibniz. Schopenhauer si riferisce del pari all'immagine spinoziana, ma ne capovolge interamente il significato filosofico aggiungendo « che il sasso avrebbe ragione. L'impulso è per esso ciò che per me è il motivo, e ciò che per esso è coesione, gravità, permanenza nello stato assunto, è nella sua essenza intima la stessa cosa che io riconosco in me come volontà e che, se si aggiungesse anche in lui la conoscenza, riconoscerebbe anch'esso come volontà »[1]. Schopenhauer non poteva ancora naturalmente conoscere l'odierna fisica atomica borghese, ma avrebbe certamente plaudito con entusiasmo, almeno dal punto di vista metodologico, ai moti a-causali degli elettroni e alla « libera volontà » nel moto delle particelle.

Ancora piú chiare appaiono nel mondo umano le conseguenze di questa netta opposizione metafisico-irrazionalistica di fenomeno e di essenza. Poiché la volontà schopenhaueriana si trova al di là del campo in cui vigono spazio, tempo e causalità, e con ciò essendo superato, per lui, il principio d'individuazione, ogni singola volontà s'identifica con la Volontà stessa. Ciò ha conseguenze molto importanti per gli uomini (per l'etica):

> Solo gli eventi *interiori*, in quanto concernono la *volontà*, hanno vera realtà e sono avvenimenti reali; poiché solo la volontà è la cosa in *sé*. In ogni microcosmo si trova l'intero macrocosmo, e questo non contiene niente di piú di quello. La molteplicità è fenomeno, e gli eventi esteriori sono semplici configurazioni del mondo fenomenico, per cui non hanno, immediatamente, né realtà, né significato, ma solo mediatamente attraverso il loro rapporto alle volontà dei singoli[2].

Questo non significa semplicemente che in ogni azione conta soltanto l'interiorità. Ciò è implicito anche nell'« imperativo catego-

[1] SCHOPENHAUER, *op. cit.*, I, pp. 182 sg.
[2] *Ibid.*, II, p. 520.

rico » di Kant, anche se con l'importante differenza che Kant cercò sempre di dare alla sua etica dell'interiorità anche un contenuto sociale, e per ottenere questo non rifuggí neppure da procedimenti sofistici e dall'abbandonare inconsciamente il suo stesso presupposto metodologico. In Schopenhauer si tratta invece di un'interiorità pura e semplice, della svalutazione etica e filosofica di ogni operare, di ogni azione reale. Ma oltre a ciò, nel passo testè citato, si trova anche l'identificazione di macrocosmo e microcosmo, dell'essenza del mondo e della pura interiorità dell'individuo. Certamente la via che conduce a questo risultato è l'ascesi, l'allontanamento dagli orrori dell'esistenza, la penetrazione dell'intima identità di tutti gli esseri, e quindi il superamento dell'ordinario egoismo. Di tutti questi problemi Schopenhauer discorre in modo ampio, pittoresco e talvolta spiritoso. Ma non dobbiamo mai dimenticare che egli – anche qui in netta opposizione con Kant, e anzi con tutti i veri moralisti del passato – intende la propria etica come non obbligante per il filosofo stesso che la formula e la motiva. Perché allora essa dovrebbe essere obbligante per i suoi lettori e seguaci? Ma in tal modo, di questa etica « superiore », non rimane che l'infatuazione che fa dell'individuo una potenza cosmica e la sanzione filosofica all'orgoglioso atteggiamento che guarda dall'alto in basso ogni attività sociale.

Questo lato della filosofia di Schopenhauer viene ancora accentuato dalla parte piú popolare del suo sistema, dall'estetica. Anche qui la storiografia borghese confonde le tracce, in quanto vede nell'estetica di Schopenhauer una continuazione del pensiero del periodo classico tedesco. È vero proprio il contrario. L'estetica di Goethe e di Schiller, quella del giovane Schelling e dello Hegel maturo, hanno concepito l'arte e la conoscenza come due forme importanti, fra loro coordinate, della comprensione del mondo. Dice Goethe: « Il bello è una manifestazione di comuni leggi di natura, che senza la sua apparizione ci sarebbero rimaste eternamente nascoste »[1]. In

[1] GOETHE, *Sprüche in Prosa* [*Detti in prosa*], sez. II.

apparenza, l'estetica schopenhaueriana, con la sua connessione di idee platoniche [redacted] di contemplazione estetica, con la sua concezione della musica come « riproduzione della volontà stessa »[1], si avvicina molto a questo modo di pensare. Non dimentichiamo però che nel periodo classico tedesco conoscenza [redacted] arte erano rivolte alla stessa realtà, che in esso cercavano entrambe – per la medesima dialettica di fenomeno ed essenza – soluzioni diverse ma convergenti, mentre Schopenhauer definisce l'arte « *come il modo di considerare le cose indipendentemente dal principio di ragion sufficiente* »[2]. In tal modo, in Schopenhauer, conoscenza e contemplazione estetica sono, in opposizione al classicismo tedesco, poli diametralmente opposti.

Un'opposizione altrettanto netta, nonostante questa superficiale e illusoria somiglianza, si trova nel rapporto della sfera estetica con la prassi. [redacted] superfluo esporre nei particolari come nell'estetica del periodo classico tedesco, dal concetto kantiano di « contemplazione disinteressata » alla « educazione estetica » di Schiller, si nasconda una forte tendenza all'isolamento dell'arte, un elemento di evasione dalla realtà sociale e dalla prassi. Ma è un elemento soltanto. La stessa « educazione estetica » è concepita originariamente come stadio preparatorio, come tappa nell'educazione dell'umanità all'agire sociale. Solo in Schopenhauer (e prima di lui nel romanticismo reazionario) questa evasione diventa il problema centrale dell'estetica. Anche in questo Schopenhauer è un importante precursore del successivo decadentismo europeo. Poiché una siffatta, completa evasione dall'agire sociale è necessariamente connessa al travisamento dell'uomo da parte di tale atteggiamento estetico. Mentre l'ideale estetico del periodo classico tedesco era l'uomo normale, Schopenhauer stabilisce un intimo ed essenziale rapporto fra l'elemento patologico e la genialità artistica. Per lui il genio non è, come per Kant, il « favorito della natura »[3], ma un « *monstrum per excessum* »[4].

[1] Schopenhauer, *op. cit.*, I, p. 340.
[2] *Ibid.*, p. 152.
[3] Kant, *Critica del Giudizio*, § 41.
[4] Schopenhauer, *op. cit.*, II, p. 443, e anche I, p. 258.

Se troviamo anticipato qui, allo stato puro, l'irrazionalismo reazionario dell'evoluzione tardo-borghese, questa anticipazione assurge al grottesco se consideriamo in breve la posizione dell'« *ateo* » Schopenhauer di fronte a quei problemi che piú tardi, nella decadenza borghese, sono divenuti popolari in varie forme, come « psicologia del profondo », occultismo ecc. Giustamente Thomas Mann sottolinea il nesso fra Schopenhauer e Freud[1]. Ma ancora piú importante è il punto di vista di Schopenhauer di fronte al complesso veggenza, credenza negli spiriti ecc. Egli dedica a tali questioni, che erano molto importanti anche per i romantici reazionari, uno speciale e minuto studio, dei cui particolari non ci possiamo qui naturalmente occupare. È solo importante constatare che la gnoseologia idealistico-soggettiva di Schopenhauer, che da un lato, come abbiamo visto, vuole educare a un generale scetticismo riguardo al valore filosofico dei risultati delle scienze della natura, « fonda » filosoficamente, in questo campo, ogni specie di superstizione. Cosí egli dice, a proposito della veggenza, che essa perde

se non altro il suo carattere di assoluta incomprensibilità, se consideriamo che, come ho detto cosí sovente, il mondo oggettivo è un semplice fenomeno cerebrale: poiché l'ordine e la regolarità fondata sullo spazio, sul tempo e sulla causalità (in quanto funzioni del cervello), è in certa misura messa da parte nella veggenza dei sonnambuli[2].

E dopo una breve ricapitolazione della sua dottrina della soggettività del tempo, continua:

Siccome il tempo non è una determinazione della vera essenza delle cose, relativamente a questa il prima e il dopo non hanno importanza, onde un evento deve poter essere conosciuto sia prima che accada che dopo. Ogni mantica, avvenga essa in sogno, nella veggenza dei sonnambuli, nella seconda vista, o come altrimenti ancora, consiste solo nel trovare la via per liberare la conoscenza dalla condizione del tempo.

[1] Thomas Mann, *op. cit.*, p. 394. Secondo Mann questa linea passa per Nietzsche.

[2] Schopenhauer, *op. cit.*, IV, pp. 299 sg.

Questo significa che « si deve necessariamente ammettere come possibile anche un'azione reale dei morti sul mondo dei viventi », ancorché ciò avvenga di rado [1]. Questa duplice tendenza: da un lato agnosticismo (o anche talvolta piatto empirismo, che rifugge da ogni vera generalizzazione) di fronte ai fenomeni e alle leggi reali della natura, e d'altro lato cieca credulità nella valutazione dei « fenomeni occulti », appare soltanto nella seconda metà del secolo XIX come ideologia largamente diffusa. Alla fine dei '70, inizio degli '80, Engels critica tali tendenze in scienziati inglesi rigorosamente empiristi, e riassume così la sua caratterizzazione: « Appare qui tangibilmente quale sia la via più sicura che porta dalla scienza della natura al misticismo. Non è già l'esuberante teoria della filosofia della natura, ma il più piatto empirismo, che disprezza ogni teoria e che diffida di ogni pensiero » [2]. Ma poiché Schopenhauer, nella detronizzazione della ragione, si spinge molto più avanti degli empiristi inglesi, il suo vero seguito diretto, a questo riguardo, si sviluppa soltanto nel periodo imperialistico. Questa duplice tendenza gnoseologica è, per esempio, chiaramente riconoscibile in Simmel, e sostiene una parte importante dal punto di vista metodologico nella costruzione dei miti fino alla teoria fascista della razza.

La coltivazione di questa megalomania irrazionalistica nell'intellettualità borghese è ancora accresciuta dal fatto che Schopenhauer non soltanto accoglie, ma porta all'estremo l'aristocraticismo della gnoseologia di Schelling. Anch'egli trova che l'ordinario conoscere concettuale e discorsivo è « raggiungibile e comprensibile per ognuno che soltanto sia fornito di ragione ». La cosa è diversa per la comprensione del mondo quale realmente è, come si oggettiva nell'arte: « Questa è accessibile soltanto al genio, e quindi a colui che, mediante un'elevazione, causata per lo più dalle opere del genio, della sua pura facoltà conoscitiva, si trova in una dispo-

[1] SCHOPENHAUER, *op. cit.*, IV, p. 348.
[2] ENGELS, *Dialektik der Natur* cit., p. 51.

sizione geniale ». Le opere d'arte in cui si manifesta questo essere-in-sé sono tali che « per l'ottusa maggioranza degli uomini debbono rimanere come libri eternamente chiusi, e le sono inaccessibili, separate da essa da un profondo abisso, al modo stesso che la frequentazione dei principi è inaccessibile alla plebe »[1].

Abbiamo schizzato brevemente come dalla riduzione delle incertezze kantiane al solipsismo di Berkeley si sviluppi il coerente irrazionalismo di Schopenhauer. Dobbiamo solo ancora mostrare, sulla base di alcuni problemi filosoficamente decisivi, come questo irrazionalismo sia connesso, come reazione, allo sviluppo della dialettica, come, sotto questo aspetto, la filosofia di Schopenhauer sia dominata da una lotta perfettamente cosciente contro la dialettica, come essa sostituisca, al progresso della conoscenza dialettica, un irrazionalismo metafisico e mistico.

È noto, da ogni storia della filosofia, quale deliberato e aspro avversario sia stato Schopenhauer nei confronti di Fichte, di Schelling e soprattutto di Hegel. Quasi mai però è stata trattata in concreto la netta opposizione teoretica fra pensiero metafisico e pensiero dialettico, che in realtà divide i due gruppi. Proprio questo lato è di grande importanza per lo sviluppo dell'irrazionalismo. E non solo perché, come abbiamo detto piú volte, ogni fase importante dell'irrazionalismo sorge dall'opposizione a uno stadio di sviluppo della dialettica, ma anche perché (ciò che in Schopenhauer si esprime in forma particolarmente pregnante) ogni irrazionalismo ha necessariamente bisogno – come integrazione logico-gnoseologica, come fondazione del pensiero metafisico – di appellarsi a un formalismo logico.

Senza finora esserci riferiti in modo esplicito al problema della dialettica, siamo stati tuttavia costretti di fatto a toccare alcuni dei piú importanti problemi dialettici. Ricordiamo il rapporto di fenomeno ed essenza, di interno ed esterno, di teoria e prassi. Chi dia

[1] SCHOPENHAUER, *op. cit.*, I, p. 311.

anche soltanto uno sguardo allo sviluppo della dialettica da Kant a Hegel, scorge subito il netto contrasto. Mentre in Hegel il rapporto dialettico posto fra apparenza ed essenza conduce alla giusta soluzione del problema della cosa in sé, alla conoscenza della cosa mediante la conoscenza delle sue proprietà, alla conseguente trasformazione delle cose in sé in cose per noi nel corso di un'infinita approssimazione dialettica agli oggetti, in Schopenhauer fra apparenza ed essenza, fra fenomeno e cosa in sé non sussiste in genere alcuna mediazione; si tratta di due mondi radicalmente separati l'uno dall'altro. Mentre in Hegel interno ed esterno si convertono continuamente l'uno nell'altro, in Schopenhauer essi sono divisi da un abisso metafisico. (Tratteremo nei particolari del significato antidialettico-irrazionalistico di tale questione a proposito di Kierkegaard). Mentre in Hegel teoria e prassi, per quanto è possibile in una filosofia idealistica, si presentano in intimo rapporto dialettico di dipendenza reciproca, tanto che problemi teoretici di categorie, come quelli della teleologia, vengono addirittura fatti derivare dal lavoro umano, dall'uso dello strumento [1], in Schopenhauer teoria e prassi si trovano in tale antagonismo fra loro che il rapporto con la prassi appare perfino come una degradazione della teoria, come un segno importante della sua minor dignità, della sua incapacità di cogliere l'essenza, e la vera teoria, la vera filosofia, può essere soltanto una pura contemplazione nettamente isolata da ogni prassi.

Questo contrasto diviene, se è possibile, ancora piú chiaro se consideriamo la categoria di causalità. Abbiamo già toccato tale questione in rapporto al solipsismo berkeleyano di Schopenhauer, e abbiamo fatto notare il suo estremo soggettivismo anche in confronto con Kant. Questo lato della questione è importante per lo sviluppo successivo, giacché la posizione schopenhaueriana che fa

[1] Cfr. le tesi su Feuerbach in MARX-ENGELS, *Die deutsche Ideologie* cit., pp. 593 sg., come pure le opere filosofiche postume di LENIN, particolarmente *op. cit.*, p. 133. Nel mio libro sul giovane Hegel tale questione viene trattata in uno speciale capitolo, *op. cit.*, pp. 431 sgg.

della causalità, oltre allo spazio e al tempo, l'unica categoria del mondo fenomenico, si trova in apparente contrasto con le tendenze emerse nel periodo imperialistico, dalla negazione della causalità in Mach e Avenarius, attraverso la sua relativizzazione e svalutazione ad opera di pensatori successivi (per esempio in Simmel), fino alla sua sostituzione mediante il calcolo delle probabilità presso odierni filosofi della natura, particolarmente presso i rappresentanti dell'idealismo fisico. Ma si tratta in realtà di una linea unitaria di distruzione dell'oggettività e della legalità oggettiva del mondo esterno esistente indipendentemente dalla nostra coscienza. Si tratta ovunque di ricondurre i nessi del mondo esterno al soggetto, togliendo loro ogni carattere di obbiettività. Sotto questo aspetto, come abbiamo già mostrato, Schopenhauer è un importante precursore e iniziatore dell'agnosticismo e dell'irrazionalismo del periodo imperialistico; specialmente perché il suo concetto della causalità, proprio per l'esclusività meccanico-metafisica del suo determinismo fatalistico nel mondo fenomenico, serve solo come pedana di lancio per giungere all'indeterminismo più irrazionale, alla negazione totale di ogni oggettività e di ogni legge nel campo delle cose in sé. Non è un caso, ma conseguenza necessaria del modo in cui Schopenhauer intende la causalità, che fra i pochi filosofi del passato da lui tenuti in vera considerazione vi sia Malebranche, il fondatore dell'occasionalismo.

In rapporto allo sviluppo dialettico o metafisico della logica al principio del secolo XIX è di eccezionale importanza la posizione di Schopenhauer rispetto a Kant nel problema della causalità. Come è noto, Kant ha stabilito una tavola delle categorie in cui la causalità, ancorché nelle esposizioni concrete abbia una parte decisiva, rappresenta soltanto una delle dodici categorie da lui enumerate della connessione degli oggetti. Contro questa tavola delle categorie tutti i continuatori dialettici di Kant hanno mosso obbiezioni critiche, argomentando anzitutto che il loro contenuto e il loro ordine sono stati presi semplicemente dalla logica formale e che non si è mai

tentata seriamente una deduzione filosofica dei loro rapporti. Nella sua storia della filosofia Hegel elogia sí il « grande istinto del concetto » in Kant, in quanto questi cerca un ordine triadico (affermazione, negazione, sintesi), ma biasima Kant di avere « non dedotto », ma semplicemente accolto dall'esperienza queste categorie « quali sono apprestate nella logica » (cioè nella logica formale)[1]. Lode e biasimo si riferiscono quindi alla trasformazione della logica formale in una logica dialettica; dove Kant viene considerato già come un precursore, per quanto ancora inconsapevole e incerto, del metodo dialettico.

Anche Schopenhauer critica la deduzione kantiana delle categorie, ma in una direzione completamente opposta; la sua critica tende ad annullare del tutto gli sforzi kantiani verso la dialettica. Mentre nell'« estetica trascendentale » di Kant vede conseguiti enormi risultati, vale a dire la concezione puramente soggettivistica dello spazio e del tempo, considera l'« analitica trascendentale », la deduzione delle categorie, come del tutto « oscura, confusa, indeterminata, incerta, malsicura »; essa contiene, secondo Schopenhauer, « semplici affermazioni che cosí è e cosí deve essere ». Egli cosí conclude le sue considerazioni:

> Va ancora osservato che Kant, quando per rendere piú preciso il suo discorso vuole addurre un esempio, ricorre quasi sempre alla categoria della causalità, in cui viene a proposito quello che si è detto, appunto perché la legge di causalità è la vera, ma anche l'unica forma dell'intelletto, e le altre undici categorie sono soltanto finestre cieche[2].

E nel senso di questi ragionamenti, egli aggiunge a proposito del nesso causale: « questa vera ed unica funzione dell'intelletto »[3]. Questo dominio esclusivo della causalità è spinto in Schopenhauer fino al punto che egli rifiuta radicalmente ogni estensione di essa

[1] Hegel, *op. cit.*, XV, pp. 567 sg.
[2] Schopenhauer, *op. cit.*, I, pp. 569 sg.
[3] *Ibid.*, p. 571.

oltre la semplice concatenazione meccanica di causa e di effetto. Così, per esempio, egli dice che: « il concetto di *azione reciproca*, a rigore, non significa nulla »[1]; e che « l'effetto non può mai essere causa della sua causa e perciò il concetto di azione reciproca, secondo il suo vero senso, non è ammissibile »[2].

È molto interessante contrapporre a questa negazione dell'azione reciproca le esposizioni di Hegel, che mostrano da un lato nei particolari l'oggettiva realtà ed efficacia dell'azione reciproca, ma d'altro lato vedono in essa solo una forma relativamente bassa della universale connessione dialettica di tutti gli oggetti, a cui quindi la logica dialettica non si deve arrestare.

L'azione reciproca, – dice Hegel, – è ora bensí certamente la verità prossima del rapporto di causa e di effetto e sta, per cosí dire, alla soglia del concetto, ma proprio per questo non ci si deve appagare dell'applicazione di questo rapporto, in quanto si tratta del conoscere concettuale. Se ci si arresta a considerare un dato contenuto semplicemente dal punto di vista dell'azione reciproca, questo in realtà non è affatto un procedimento concettuale[3].

Siccome qui si tratta soltanto di far risaltare l'opposizione fra logica dialettica e logica metafisico-irrazionalistica, non ci possiamo addentrare nei particolari molto interessanti di questo complesso di questioni. A titolo di ricapitolazione ci basti citare alcune osservazioni di Lenin sulla dialettica e la causalità in Hegel e constatare che ciò che egli dice a proposito della causalità nei neokantiani si può riferire integralmente anche a Schopenhauer. Dice Lenin:

Quando si legge in Hegel la trattazione della causalità, appare strano a prima vista che egli si trattenga relativamente cosí poco su questo tema prediletto dai kantiani. Perché? Perché per lui la causalità è soltanto *una* delle determinazioni della connessione universale, che egli concepí già prima, in *tutta* la sua esposizione, in modo di gran lunga piú profondo e onnilaterale, sottolineando *sempre* e fin da principio questa connessione, i trapassi reciproci ecc. ecc. Sarebbe molto

[1] SCHOPENHAUER, *op. cit.*, III, p. 55.
[2] *Ibid.*, p. 170.
[3] HEGEL, *Enzyklopädie*, § 156, *Zusatz*, in *op. cit.*, VI, p. 308.

istruttivo paragonare le « doglie del parto » del neoempirismo (e rispettivamente dell'« idealismo fisico ») con le soluzioni, o, meglio, con il metodo dialettico di Hegel [1].

Altrettanto netto è il contrasto nella questione dello spazio e del tempo. Qui certamente l'accordo fra Kant e Schopenhauer è molto maggiore che non nella questione delle categorie dell'intelletto. Qui infatti Kant è molto meno dialettico di quanto non fosse là, almeno nelle sue aspirazioni. Non solo egli considera, allo stesso modo di Schopenhauer, lo spazio e il tempo come universali presupposti *a priori* di ogni oggettività, e quindi come principî che vanno filosoficamente considerati come indipendenti da ogni oggettività e ad essa anteriori, ma ne mette anche in evidenza il rapporto di completa indipendenza reciproca. Schopenhauer accentua ancora questo dualismo metafisico di spazio e di tempo:

Vediamo quindi che le due forme delle rappresentazioni empiriche, ancorché abbiano in comune, come è noto, la divisibilità infinita e l'estensione infinita, sono fondamentalmente diverse in questo, che ciò che è essenziale per l'*una*, è per l'*altra* privo d'importanza; la coesistenza non ha alcuna importanza nel tempo, la successione alcuna importanza nello spazio [2].

Se spazio e tempo nella pratica conoscenza intellettiva appaiono uniti, il principio dell'unificazione, secondo Schopenhauer, risiede non già in essi stessi, ma esclusivamente nell'intelletto, nella soggettività.

Già il giovane Hegel si schiera contro il dualismo metafisico di Kant nella questione dello spazio e del tempo; così nella sua *Jenenser Logik* [*Logica di Jena*] (1801-802). Qui anzitutto sorprende che Hegel tratti dello spazio e del tempo non nella parte logico-gnoseologica della sua opera, bensì nella parte dedicata alla filosofia della natura, anzi nel capitolo relativo al concetto di movimento, e anche qui non da un punto di vista astrattamente gnoseo-

[1] Lenin, *Philosophischer Nachlass*, in *op. cit.*, pp. 82 sg.
[2] Schopenhauer, *op. cit.*, III, p. 42.

logico, ma in relazione col problema dell'etere. Per quanto riguarda la trattazione in se stessa, bisogna notare che spazio e tempo vengono presentati da un lato come momenti di una concreta unità della natura, e d'altro lato (ciò che dialetticamente ne consegue da sé) come momenti che si convertono l'uno nell'altro:

> Il semplice uguale a se stesso, lo spazio, come separato, è momento; ma in quanto si realizza, in quanto è ciò che è in sé, è l'opposto di se stesso, è il tempo, – e inversamente, l'infinito come momento del tempo: se il tempo realizza se stesso, ovvero è come momento, cioè negandosi come ciò che è, esso è il suo opposto cioè lo spazio...[1].

Nello Hegel maturo vi sono vari cambiamenti riguardo a tale questione, ma i principî dialettici rimangono i medesimi. Anche nell'*Enciclopedia* lo spazio e il tempo vengono svolti non nella logica, ma nella filosofia della natura, anche se questa volta come introduzione alla meccanica. Ora, sebbene Hegel come idealista non sia neppure qui in condizione di trovare la vera dialettica dello spazio e del tempo (occorre a tal fine una teoria dialettica del rispecchiamento della realtà oggettiva), è tuttavia cosa evidente per lui l'intima connessione, l'ininterrotto convertirsi reciproco dello spazio e del tempo. Cosí per esempio egli dice in un passo (non possiamo dare qui un'analisi minuta delle sue concezioni, e ci dobbiamo limitare ad alcuni esempi particolarmente caratteristici per il metodo):

> La verità dello spazio è il tempo, cosi lo spazio diventa tempo; non già noi passiamo cosí soggettivamente al tempo, ma lo spazio medesimo si converte nel tempo. Nella rappresentazione spazio e tempo sono molto diversi, esiste per noi lo spazio e poi *anche* il tempo; la filosofia combatte questo *anche*[2].

Per il dialettico Hegel, quindi, il dualismo di spazio e di tempo in Kant (e anche in Schopenhauer, che egli non ha mai letto) significa rimanere al livello della rappresentazione, non raggiungere il punto di vista filosofico. Hegel fa anche notare continuamente l'in-

[1] Hegel, *Jenenser Logik*, Leipzig 1923, p. 202.
[2] Id., *Enzyklopädie*, § 257, *Zusatz*, in *op. cit.*, VII, p. 58.

separabilità concettuale dello spazio e del tempo dal movimento reale del mondo oggettivo. Spazio e tempo non sono mai per lui vuoti recipienti – puramente soggettivi – entro il cui ambito si svolgano oggettività e movimento; sono invece essi stessi momenti del mondo dell'oggettività in movimento, della dialettica oggettiva della realtà. Cosí dice Hegel a proposito del tempo: « Non già tutto nasce e muore *nel* tempo, ma il tempo *stesso* è questo *divenire*, nascere e morire »[1].

Tali questioni hanno solo in apparenza un astratto carattere gnoseologico; in realtà il modo di concepire lo spazio e il tempo ha un'importanza decisiva per la costruzione di ogni filosofia. A questo proposito facciamo osservare soltanto che la netta separazione metafisica dello spazio e del tempo, che in Schopenhauer stesso era ancora una giustapposizione meccanica, forma il presupposto gnoseologico della contrapposizione dello spazio e del tempo nella filosofia irrazionalistica del periodo imperialistico (Bergson, Spengler, Klages, Heidegger, ecc.). Anche in questo Schopenhauer si rivela un importante iniziatore dello sviluppo successivo dell'irrazionalismo. Ma anche qui solo come precursore. La nuova tendenza, cosí caratteristica per i pensatori successivi, che allo spazio meccanicistico-fatalistico, « morto », razionale e « obbiettivo », contrappone il tempo irrazionalistico e vivente, veramente soggettivo, era ancora fuori del suo orizzonte.

E questo per ragioni storico-sociali. Solo le piú aspre lotte di classe del periodo imperialistico impongono alla filosofia borghese reazionaria questa concezione del tempo, come base filosofica di una pseudostoria mitica da opporre all'avanzata sempre piú vittoriosa del materialismo storico. Nietzsche, alla vigilia del periodo imperialistico, è anch'egli, a questo riguardo, una figura di transizione, anche se sulla base di lotte di classe divenute nel frattempo piú aspre: il suo mito è già una pseudostoria, per quanto ancora senza una propria teoria del tempo nel senso suaccennato, mentre il mito

[1] Hegel, *op. cit.*, § 258, p. 54.

di Schopenhauer consisteva ancora in una negazione radicale di ogni storicità.

Anche questo si spiega in base alle lotte di classe dell'epoca e ai contrasti ideologici che ne derivano. Abbiamo già osservato, in altro contesto, che nel periodo degli esordi di Schopenhauer i fronti ideologici si opponevano fra loro come storicismo e pseudostoricismo, come difesa storica del progresso da parte della borghesia sulla base delle esperienze della Rivoluzione francese e come dottrina semifeudale legittimistica di uno sviluppo « organico », che in realtà nascondeva, sotto la maschera della storicità, l'aspirazione a tornare alla situazione anteriore alla Rivoluzione francese, ed era quindi la difesa ideologica della reazione feudale-legittimistica. In questo dilemma la posizione di Schopenhauer è, in apparenza, uno specifico *tertium datur*: cioè la negazione del valore di ogni storicità per l'essenza della realtà. Ma abbiamo visto che ciò si oppone alla filosofia romantico-reazionaria solo nell'argomentazione e in alcuni elementi concreti; in realtà Schopenhauer è del pari un aspro avversario di ogni progresso sociale, solo che per lui, che non era intimamente legato alla monarchia assoluta e alla nobiltà che la sosteneva, era indifferente quale regime « forte » difendesse la proprietà borghese contro le masse sfruttate, purché tale difesa fosse efficace. (Anche questa è una ragione della popolarità di Schopenhauer nel periodo del bonapartismo).

Solo in base a questi elementi diventa chiaro il vero significato filosofico dei problemi categoriali ora trattati. La svolta che la filosofia classica tedesca rappresenta nel pensiero umano consiste principalmente nel fatto che nell'idealismo oggettivo, in quello di Hegel anzitutto, la dialettica, dopo alcuni grandi tentativi compiuti nei secoli XVII e XVIII, è diventata il metodo storico per la conoscenza della natura e della storia. (Naturalmente con tutti i limiti dell'idealismo filosofico insormontabili nei dialettici borghesi). La concezione soggettivistica dello spazio, del tempo e della causalità, la limitazione della loro validità al mondo fenomenico, il predominio assoluto della causalità come categoria di connessione degli oggetti,

la rigorosa separazione metafisica di spazio e tempo: tutto questo serve anzitutto a negare in modo radicale ogni storicità della natura e del mondo umano.

Schopenhauer abbozza un'immagine del mondo in cui né il cosmo dei fenomeni, né quello delle cose in sé conosce un trasformarsi, uno sviluppo, una storia. Il primo consiste sí in un continuo mutare, in un apparente divenire e passare, soggetti inoltre a una necessità fatalistica. Ma questo divenire e passare è tuttavia nella sua essenza ancora statico: un caleidoscopio in cui le mutevoli combinazioni delle stesse parti costitutive provocano in un osservatore non prevenuto l'illusione di una continua trasformazione. [redacted] colui che possiede una vera conoscenza filosofica deve necessariamente constatare che dietro il velo variopinto dei fenomeni che alla superficie continuamente si succedono si nasconde un mondo senza spazio, tempo e causalità, in relazione al quale sarebbe privo di senso parlare di storia, di sviluppo o magari di progresso. Questo iniziato, dice Schopenhauer, « non crederà come la gente che il tempo produca qualcosa di realmente nuovo e importante, che per esso o in esso pervenga all'esistenza qualcosa di semplicemente reale... »[1].

[redacted] grande odio di Schopenhauer contro Hegel ha qui le sue radici oggettive. Egli aveva trasformato la filosofia kantiana in un antistoricismo radicale e dovette vedere che l'altrettanto deciso storicismo dialettico di Hegel riportava la vittoria sul suo sistema. Formula perciò questa sua dottrina per lo più in aspre invettive polemiche contro Hegel:

> Per ciò che infine concerne la tendenza, affermatasi specialmente per opera della pseudofilosofia hegeliana che ovunque rovina e istupidisce gli spiriti, a concepire la storia universale come un tutto determinato secondo un piano...; vi è a fondamento di essa propriamente un rozzo e piatto realismo che considera il *fenomeno* come l'*essenza in sé* del mondo e stima che esso, le sue forme e i suoi eventi contino qualcosa...[2].

Da questa concezione deriva necessariamente che Schopenhauer

[1] Schopenhauer, *op. cit.*, I, p. 249.
[2] *Ibid.*, II, p. 519.

nega ogni evoluzione nella natura. In contrasto con Goethe, col quale pretende di essere d'accordo in tutte le questioni, nelle scienze naturali egli è un ammiratore di Linneo e di Cuvier e non prende conoscenza dei tentativi dei suoi grandi contemporanei per scoprire nella natura un'evoluzione storica. Certo neppure a lui possono sfuggire i gradi di sviluppo della natura (natura inorganica e natura organica, esseri viventi, specie ecc.). Vede però in essi forme eterne dell'oggettivazione della volontà, i quali « *gradi dell'oggettivazione della volontà* non sono nient'altro che *idee platoniche* »[1]. Questi eterni modelli di ogni forma fenomenica individuale sono per lui « costanti, non soggetti ad alcun mutamento, sempre esistenti e mai generati ». Anche in questo si vede chiaramente quanto fossero inconsistenti e come falsassero tutti i rapporti reali quelle concezioni della storiografia borghese che vedevano in Schopenhauer un continuatore di tradizioni goethiane. In tutto ciò che era decisivo nella filosofia (della natura) di Goethe, per quanto riguarda l'opposizione al meccanicismo antistorico di Linneo e di Cuvier, Schopenhauer è avversario e non continuatore di Goethe.

In Schopenhauer quindi non vi è storia. Egli dice:

> Noi siamo dell'opinione che sia ancora lontanissimo da una conoscenza filosofica del mondo chi creda di poterne cogliere l'essenza (e sia pur ciò accortamente mascherato) in qualche modo *storicamente*; ma questo è il caso non appena, nella sua visione dell'essenza in sé del mondo, si trova un qualunque *divenire*, esser generato o generarsi, e un qualunque prima o dopo hanno la minima importanza... Poiché ogni filosofia storica siffatta, per quanto si possa dare importanza, prende, come se Kant non fosse mai esistito, il *tempo* per una determinazione delle cose in sé, e si arresta quindi a ciò che Kant... chiama fenomeno in contrapposizione alla cosa in sé... che è appunto la conoscenza affidata al principio di motivazione, con la quale non si perviene mai all'intima essenza delle cose, ma si perseguono solo fenomeni all'infinito e ci si muove senza fine e senza meta...[2].

Per principio, dice Schopenhauer, la storia non può essere mai oggetto di una scienza; essa è « menzognera non solo nell'esecuzione,

[1] SCHOPENHAUER, *op. cit.*, I, p. 186.
[2] *Ibid.*, p. 357.

ma nella sua essenza »[1]. Perciò, secondo Schopenhauer, non esiste nella storia differenza alcuna tra importante e non importante, tra grande e piccolo; reale è soltanto l'individuo, il genere umano è una vuota astrazione.

Non rimane quindi che l'individuo, isolato in un mondo privo di senso, come prodotto fatale del principio d'individuazione (spazio, tempo, causalità). Un individuo, però, che in virtú dell'identità, già da noi rilevata, di microcosmo e macrocosmo nel mondo delle cose in sé, s'identifica con l'essenza del mondo. Ma questa essenza, che si trova oltre la validità dello spazio, del tempo, della causalità, è conseguentemente il nulla. L'opera principale di Schopenhauer si conclude quindi coerentemente con queste parole:

Ammettiamo piuttosto di buon grado che ciò che rimane dopo la soppressione totale della volontà è per tutti coloro che ne sono ancora pervasi sicuramente il nulla. Ma anche reciprocamente per coloro nei quali la volontà si è convertita e si è negata, questo nostro mondo cosí reale, con tutti i suoi soli e le sue galassie – è nulla[2].

Ora che possiamo dominare con lo sguardo i problemi piú importanti della filosofia schopenhaueriana, ci si presenta di nuovo la domanda: a quale compito sociale essa assolve? O ciò che sotto un altro aspetto significa la stessa cosa: qual è la base della sua vasta e durevole influenza? Il solo pessimismo non dà a questa domanda una risposta sufficiente, esso stesso abbisogna di una concretizzazione maggiore di quella che abbiamo accennato prima. La filosofia di Schopenhauer rifiuta la vita in ogni sua forma e le contrappone come prospettiva filosofica il nulla. Ma è possibile vivere una vita di questo genere? (Osserviamo qui solo di passaggio che Schopenhauer, – come nella questione del peccato originale, cosí anche qui d'accordo col cristianesimo, – respinge il suicidio come soluzione dell'assurdità dell'esistenza). Se consideriamo la filosofia di Schopenhauer *come un tutto*, bisogna rispondere senza esitazione di sí. Poiché l'assurdità della vita significa anzitutto liberazione dell'individuo da tutti i

[1] SCHOPENHAUER, *op. cit.*, II, p. 521.
[2] *Ibid.*, I, p. 527.

doveri sociali, da ogni responsabilità di fronte allo sviluppo progressivo dell'umanità, che agli occhi di Schopenhauer neppure esiste. E il nulla come prospettiva, il pessimismo come orizzonte di vita, secondo l'etica schopenhaueriana già esposta, non può affatto impedire, e nemmeno rendere difficile all'individuo, una condotta di vita piacevole e contemplativa. Anzi, l'abisso del nulla, il tetro sfondo dell'assurdità dell'esistenza, non fanno che aggiungere un fascino piccante a questo godimento della vita. Questo fascino viene ulteriormente accresciuto dal fatto che lo spiccato aristocratismo della filosofia schopenhaueriana innalza i suoi seguaci, nella loro immaginazione, di gran lunga al di sopra di quella plebe miserabile che è cosí ottusa da lottare e soffrire per un miglioramento delle condizioni sociali. Cosí il sistema di Schopenhauer, costruito, dal punto di vista architettonico formale, con molto ingegno e senso della composizione, si erge come un elegante e moderno *hôtel*, fornito di ogni comodità, sull'orlo dell'abisso, del nulla e dell'assurdità. E la vista giornaliera dell'abisso, fra piacevòli festini e produzioni artistiche, non può che accrescere il gusto di questo *confort* raffinato.

Cosí l'irrazionalismo schopenhaueriano adempie al suo compito: che è quello di impedire a un ceto intellettuale altrimenti scontento di volgere la sua insoddisfazione per l'« esistente » (leggi: per l'ordine sociale esistente), contro il sistema capitalistico di volta in volta dominante. Cosí questo irrazionalismo realizza il suo obbiettivo centrale – e non importa fino a che punto esso fosse consapevole a Schopenhauer –: dare un'apologetica indiretta dell'ordine sociale capitalistico.

V

Kierkegaard

La filosofia di Kierkegaard, come quelle di Schopenhauer e di Nietzsche, giunse tardi ad avere un'influenza mondiale. Essa diventa di moda solo nell'età dell'imperialismo, o, per esser piú esatti, nel

periodo fra le due guerre. È vero che nella sua patria, all'epoca in cui svolse la sua attività di scrittore, Kierkegaard non era una figura cosí ignorata come Schopenhauer in Germania prima del 1848. I suoi primi grandi scritti, i soli che abbiano un'importanza filosofica decisiva, cioè le opere dei cosiddetti pseudonimi, fecero in certa misura parlare di sé, e anche il suo successivo intervento aperto contro la chiesa protestante ufficiale non mancò di fare impressione. Nei decenni successivi il suo influsso spirituale nei paesi scandinavi fu talvolta perfino decisivo. Non solo il poema drammatico di Ibsen *Brand* ne fa testimonianza, ma anche la letteratura scandinava posteriore ne risente in modo sensibile. (Mi riferisco soltanto al romanzo di Pontoppidan *La terra promessa*). Tuttavia, benché traduzioni dei suoi scritti e saggi su di lui siano apparsi all'estero già molto tempo prima, Kierkegaard entra in scena come una potenza spirituale che esercita un influsso decisivo sulla reazione filosofica europea (e americana) solo nel periodo fra le due guerre mondiali, alla vigilia della conquista del potere da parte di Hitler, e mantiene questa posizione anche oggi.

In linea di massima, questa anticipazione dello sviluppo successivo non ci sembra, in Kierkegaard, piú difficile da spiegare che in Schopenhauer e in Nietzsche. Ma per poterla intendere in modo veramente concreto, sarebbe necessaria una conoscenza della struttura sociale e delle lotte di classe in Danimarca intorno alla metà del secolo XIX molto piú profonda di quella posseduta dall'autore di questo lavoro. Egli preferisce quindi tralasciare l'analisi concreta di tale questione piuttosto che presentarla in una luce falsa con generalizzazioni non abbastanza fondate. È costretto perciò a considerare Kierkegaard semplicemente come una figura entro lo sviluppo della filosofia europea, e a non parlare delle concrete basi sociali che ne hanno fatto un precursore di tendenze irrazionalistico-reazionarie apparse molto piú tardi, basi che appartengono alla società danese di questo periodo.

Bisogna dire che una trattazione di questo genere trova anche

alcuni punti d'appoggio nello sviluppo spirituale della Danimarca. Georg Brandes ha mostrato con ricchezza di particolari quanto fosse profondo in Danimarca, nella prima metà del secolo XIX, l'influsso della filosofia tedesca e della poesia tedesca[1]. Ciò vale anche per lo stesso Kierkegaard. La sua principale polemica filosofica è rivolta contro Hegel, che rappresentava allora, anche in Danimarca, l'indirizzo dominante, e in stretta connessione con essa, egli combatte senza posa anche Goethe. Il suo pensiero ha molti punti di contatto col romanticismo tedesco, con Schleiermacher e con Baader; egli si reca apposta a Berlino per udirvi le lezioni del vecchio Schelling; e anche se queste, dopo un primo impetuoso entusiasmo, lo delusero profondamente, la nuova posizione filosofica di Schelling, la sua maniera di criticare Hegel, non rimasero senza influenza profonda sul suo pensiero. Egli ha anche studiato a fondo l'opposizione di sinistra contro Hegel, in particolare Feuerbach; Trendelenburg ha influito, come vedremo, in maniera determinante sul suo modo di argomentare contro Hegel; dopo aver elaborato il suo proprio punto di vista, lesse Schopenhauer e lo tenne in grande considerazione, ecc. ecc. Tutto questo naturalmente non basta a colmare la lacuna della nostra esposizione, di cui abbiamo fatto cenno sopra; mostra soltanto che neppure in tale questione essa è costretta a restare completamente nel vuoto.

La filosofia di Kierkegaard, nonostante i molti punti di contatto con quella di Schopenhauer che mostreremo in seguito, se ne distingue storicamente in quanto è legata in modo strettissimo al processo di dissoluzione dell'hegelismo. Nell'età della Restaurazione Schopenhauer poté combattere la dialettica hegeliana come pura assurdità, contrapponendole un Kant « purificato » nel senso di Berkeley, un idealismo soggettivo metafisico e apertamente antidialettico. Nel periodo della piú grande crisi del pensiero dia-

[1] Cfr. specialmente il saggio di Brandes, *Goethe und Dänemark*, in *Menschen und Werke*, Frankfurt 1894.

lettico idealistico, in cui sorse la forma suprema della dialettica, quella che supera pienamente i limiti idealistici, e cioè la dialettica materialistica di Marx ed Engels, Kierkegaard, per poter combattere Hegel in nome di un nuovo e piú evoluto irrazionalismo, fu costretto a presentare quest'ultimo nella veste di una dialettica pretesa superiore, la cosiddetta dialettica « qualitativa ». Come vedremo, si tratta qui di un tentativo tipico nella storia dell'irrazionalismo, quello di impedire l'ulteriore sviluppo della dialettica mediante un rovesciamento del vero problema progressivo del tempo, di portarlo su una falsa strada, e di presentare la problematica stessa, cosí travisata, in forma mitica e mistificatoria come soluzione del problema reale. Kierkegaard, che era un pensatore acuto, pieno di spirito e soggettivamente onesto, ha talvolta un certo presentimento di questo nesso di pensiero. Nel 1836 scrive nel suo diario: « La mitologia è un'affermazione ipotetica che viene trasferita all'indicativo »[1]. L'incapacità della storiografia borghese di determinare la posizione di Kierkegaard in questo processo di sviluppo appare anche in questo, che essa non ha né la possibilità né la volontà di comprendere il vero significato della dialettica materialistica, e perciò non è in condizione d'intendere nel suo complesso il processo di dissoluzione dell'hegelismo che si compie negli anni '40[2].

L'importanza di Hegel nella storia della dialettica sta anzitutto nell'aver ridotto al concetto le piú importanti determinazioni e con-

[1] Citato da J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Paris, p. 623.

[2] Löwith, che, quanto alla materia trattata, si occupa a fondo dell'hegelismo radicale e anche di Marx, evitando cosí, almeno sotto questo aspetto, il solito errore degli storici borghesi della filosofia consistente nell'ignorare Marx in modo palese o nascosto, non vede affatto l'importanza del problema centrale, cioè del volgersi del pensiero materialistico alla realtà oggettiva indipendente dalla nostra coscienza e alla sua dialettica oggettiva; e finisce quindi per mettere sullo stesso piano la realtà oggettiva e la pseudorealtà irrazionalistico-mitologica, Kierkegaard, Feuerbach e Marx, e magari Ruge, e vede in tutti loro solo un « attacco allo stato di cose esistente », ecc. In tal modo tutti i problemi filosofici decisivi vengono completamente scompigliati e confusi; il che certo non fa meraviglia, visto che si tratta di mostrare una linea di sviluppo da Hegel a Nietzsche. K. Löwith, *op. cit.*, pp. 201, 217 sg. ecc.

nessioni dialettiche della realtà. Marx, proprio nel passo in cui definisce il proprio metodo dialettico come « il diretto contrario » della dialettica hegeliana, stabilisce al tempo stesso la grandezza e i limiti di quest'ultima:

La mistificazione che la dialettica ha subito nelle mani di Hegel non impedisce affatto che questi ne abbia per la prima volta presentato in maniera vasta e cosciente le universali forme dinamiche. In lui essa poggia sulla testa. Bisogna rovesciarla per scoprirne il nocciolo razionale sotto la scorza mistica [1].

Quest'affermazione chiarisce al tempo stesso l'azione esercitata dalla dialettica hegeliana. Il suo metodo, in quanto risultato della grande crisi rivoluzionaria compiutasi nella società e nelle scienze della natura alla fine del secolo XVIII e al principio del XIX, diventa un importante strumento ideologico per la preparazione della rivoluzione democratica, anzitutto in Germania; la sistemazione dei risultati raggiunti da Hegel, il suo sistema, contiene invece il riconoscimento dello Stato prussiano del periodo della Restaurazione e ha quindi un'azione conservatrice, anzi reazionaria. L'inorganico complesso di queste opposte tendenze poté sembrare sostenibile soltanto finché i contrasti di classe non si erano ancora sviluppati in Germania, o almeno rimanevano latenti. Con la Rivoluzione di luglio dovette necessariamente cominciare la dissoluzione dell'hegelismo, la scoperta delle opposizioni fra sistema e metodo e infine la trasformazione del metodo stesso. Questa lotta porta una sempre piú chiara differenziazione dei campi avversi e dei partiti sul terreno della filosofia. Continuando le osservazioni citate, Marx cosí caratterizza tale situazione:

Nella sua forma razionale essa è per la borghesia e per i suoi portavoce dottrinari uno scandalo e un orrore, perché nella comprensione positiva della realtà esistente implica al tempo stesso anche la comprensione della sua negazione, del suo necessario tramonto, concepisce ogni forma divenuta nel flusso del movi-

[1] Marx, *Das Kapital* cit., I, p. 18.

mento, e quindi anche del suo lato caduco, non si lascia trarre in inganno da nulla, è nella sua essenza critica e rivoluzionaria[1].

Non è affatto un caso che uno dei punti principali in questione nella dissoluzione dell'hegelismo sia stato quello del rapporto della dialettica con la realtà. Nella mistificazione hegeliana della vera dialettica il suo idealismo oggettivo, la dottrina dell'identità di soggetto e oggetto, aveva una parte decisiva. Finché le opposizioni nella vita, e quindi nella filosofia, non si manifestarono apertamente, si poté mantenere questa artificiosa penombra: una realtà oggettiva, decretata indipendente dalla coscienza individuale, ma che era quella di uno spirito mistificato (spirito del mondo, Dio). L'acuirsi dei contrasti sociali costrinse la filosofia a una piú decisa presa di posizione: si dovette mettere in chiaro che cosa ciascun pensatore intende per realtà.

È la dialettica la forma oggettiva del movimento della realtà stessa? E in caso affermativo, quale è il rapporto della coscienza con questa realtà? Come sappiamo, la dialettica materialistica risolve la seconda questione affermando che la dialettica soggettiva nella conoscenza umana è l'esatto rispecchiamento della dialettica oggettiva della realtà, e data la struttura della realtà oggettiva, questo processo di rispecchiamento si compie del pari in modo dialettico e non meccanico, come pensava il vecchio materialismo. In tal modo la questione fondamentale ha trovato una soluzione chiara, univoca, scientifica.

Ma qual è la posizione dei pensatori borghesi di fronte a tale questione? Dato il loro punto di vista classista, essi si trovano nell'impossibilità di giungere alla dialettica materialistica, alla teoria materialistica del rispecchiamento. Allorché quindi si presentano i problemi dell'oggettività delle categorie dialettiche e del loro modo di conoscenza, essi possono, nel migliore dei casi, dissolvere criticamente la falsa sintesi hegeliana, ma sono costretti, o a negare praticamente del tutto la dialettica (Feuerbach), o a ridurla a una dia-

[1] MARX, *Das Kapital* cit., I, p. 18.

lettica puramente soggettiva (Bruno Bauer). Della ricca letteratura di questo periodo prenderemo in considerazione soltanto, a titolo d'esempio, la critica a Hegel di Adolf Trendelenburg. Non solo perché questa mostra nel modo relativamente piú chiaro l'aspetto centrale del problema, ma perché Trendelenburg ha esercitato, in modo riconosciuto, un forte influsso su Kierkegaard[1].

La critica di Trendelenburg prende le mosse da un'importante e legittima questione. La logica hegeliana, conformemente alla dottrina dell'identità di soggetto e oggetto, poggia sul principio del movimento proprio delle categorie logiche. Se queste vengono intese come retti atti di astrazione che rispecchiano il movimento della realtà oggettiva, cioè al modo della dialettica materialistica, il movimento proprio delle categorie è presentato nella maniera giusta. Ma se si affronta questo problema da un punto di vista idealistico, si presenta la domanda, del tutto giustificata nei confronti di Hegel: con quale diritto questi introduce nella logica il movimento come principio fondamentale? Trendelenburg contesta questo diritto; egli studia proprio il primo passaggio fondamentale della logica hegeliana, il passaggio dall'essere e non-essere al divenire, e giunge alla conclusione che la dialettica qui in apparenza dedotta logicamente « viene presupposta tacitamente dalla dialettica che non vuol presupporre nulla ». Egli svolge cosí il proprio pensiero:

Il puro essere, uguale a se stesso, è quiete; il nulla, che è uguale a se stesso, è del pari quiete. Come mai dall'unità di due rappresentazioni in quiete deriva il divenire in movimento? Nei momenti precedenti non è mai preformato il movimento, senza di cui il divenire non sarebbe che un essere... Ma se il pensiero da quella unità produce qualcosa d'altro, evidentemente aggiunge questo altro e introduce surrettiziamente il movimento per portare essere e non essere nel flusso del divenire. Altrimenti dall'essere e dal non essere, da questi concetti in quiete, non sorgerebbe mai l'intuizione del divenire, in se stessa mobile e sempre viva. Il divenire non potrebbe assolutamente *divenire* dall'essere e dal non essere, se non fosse presupposta la rappresentazione del divenire. Dal puro essere, riconosciuto

[1] Cfr. KIERKEGAARD, *Gesammelte Werke*, Jena 1910 sgg., VI, pp. 194 sg.; inoltre: HÖFFDING, *Kierkegaard als Philosoph*, Stuttgart 1912, p. 63, ecc.

come un'astrazione, e dal nulla, riconosciuto del pari come un'astrazione, non può sorgere all'improvviso [redacted] divenire, questa concreta intuizione che domina la vita e la morte[1].

Egli constata poi che « il movimento viene preso in esame da Hegel solo nella filosofia della natura ».

Qui viene evidentemente toccata la questione gnoseologica fondamentale del sistema hegeliano e ne viene scoperto con chiarezza il punto debole centrale, costituito dall'orientamento idealistico. Certo Trendelenburg non può dare altro che ripetizioni e variazioni di questa critica in se stessa giusta, né può procedere oltre. Egli rimanda sí al movimento della realtà oggettiva; ma siccome ha di quest'ultima parimenti una concezione idealistica, non può scoprire nel movimento reale della natura e della società il modello oggettivo, rispecchiato coscientemente e logicamente generalizzato, del movimento delle categorie nella logica.

In tal modo Trendelenburg può sí mostrare la debolezza idealistica centrale della dialettica hegeliana, ma dal suo punto di vista non la può correggere. Poiché solo se insieme al rovesciamento gnoseologico della dialettica attuato dal marxismo, si opera un rovesciamento metodologico ed epistemologico, e si ritrovano nelle categorie reali della realtà oggettiva quei modelli che appaiono rispecchiati nella logica in forma astrattiva, è possibile una soluzione delle difficoltà che rimanevano insuperabili per Hegel.

Engels, nelle sue considerazioni a proposito della *Critica dell'economia politica* di Marx, solleva la questione se il giusto metodo nella trattazione di tali problemi sia quello storico o quello logico. D'accordo con Marx, si pronuncia per il secondo e ne determina l'essenza in osservazioni che gettano una luce chiara sul nostro problema attuale:

Solo il metodo logico quindi era rispondente. Ma questo in realtà non è altro che il metodo storico, solo spogliato della forma storica e delle accidentalità

[1] A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen* [*Ricerche logiche*], 2ª ed., Leipzig 1862, I, pp. 38 sg.

perturbatrici. Dove comincia questa storia deve cominciare anche il corso dei pensieri, e il suo ulteriore procedere non sarà altro che il rispecchiamento, in forma astratta e teoreticamente conseguente, del corso storico; un rispecchiamento corretto, ma corretto secondo leggi che lo stesso corso storico reale suggerisce, in quanto ogni momento può essere considerato nella fase della sua piena maturità, della sua classicità [1].

Solo cosí si possono superare i punti deboli della logica hegeliana: mediante la comprensione scientifica di quel movimento reale la cui riproduzione è il movimento logico. Il movimento nella logica hegeliana può essere giustamente criticato come erroneo, ma la critica potrà condurre oltre la posizione hegeliana solo quando sarà stabilito il giusto rapporto fra l'originale e la copia. Ciò è impossibile sul terreno dell'idealismo. Trendelenburg, e anche altri, scoprono talvolta in modo acuto singole debolezze idealistiche nella dialettica hegeliana, spesso perdendosi in sottigliezze [2], ma il risultato della loro critica può essere soltanto, o un rifiuto generale della dialettica, o la costruzione di una pseudodialettica soggettiva.

La parte sostenuta da Kierkegaard nella storia dell'irrazionalismo consiste nell'aver seguito in modo radicale e fino in fondo la seconda via, tanto che quando egli ritornò in auge nell'età dell'imperialismo ben poco di nuovo si poté aggiungere a quanto era stato da lui già esposto. La sua resa dei conti con la dialettica hegeliana, la sua liquidazione della dialettica, sono altrettanto totali che in Schopenhauer, solo con la differenza che questi bolla in blocco la dialettica come un pallone gonfiato, mentre Kierkegaard le contrappone, apparentemente, un'altra dialettica, che pretende di avere un maggior valore, la cosiddetta dialettica « qualitativa », da cui però

[1] Marx-Engels, *Ausgewählte Schriften* [*Scritti scelti*], Berlin 1951, I, p. 348.

[2] Trendelenburg cita per esempio il detto di Chalybäus, il quale chiama i passaggi dialettici in Hegel « i mali alle articolazioni del sistema », *op. cit.*, I, p. 56, nota. Engels definisce una critica di tal genere un « lavoro da scolaretti »; egli prende atto che « i passaggi da una categoria o da un contrario al termine che immediatamente segue sono quasi sempre arbitrari », ma poi aggiunge: « sottilizzare troppo su questo è un perder tempo ». Lettera a C. Schmidt, 1° novembre 1891, Marx-Engels, *Ausgewählte Briefe* [*Lettere scelte*], Berlin 1953, p. 525.

sono del tutto escluse tutte quelle determinazioni decisive che formano il metodo dialettico.

Dialettica qualitativa significa quindi anzitutto che viene negata la conversione della quantità in qualità. Kierkegaard non ritiene neppure che valga la pena di svolgere qui una polemica dettagliata, e si accontenta di mostrare ironicamente l'assurdità di questa teoria hegeliana:

> È quindi superstizione opinare in logica che col procedere della determinazione quantitativa sorga una nuova qualità; ed è un illecito occultamento quando non si nasconde (è *vero*) che la cosa non sta proprio così, ma si cela la conseguenza di questo principio per l'intera immanenza logica accogliendolo nel movimento logico, come fa Hegel. La nuova qualità si presenta col carattere di originalità, di discontinuità e di repentinità proprio di ciò che è misterioso[1].

Queste considerazioni non dicono gran che, sono semplicemente dichiarative e non dimostrano nulla, ma perciò appunto caratterizzano la posizione di Kierkegaard di fronte al problema della dialettica. Egli ripete qui anzitutto la critica di Trendelenburg secondo la quale l'errore di Hegel sarebbe di trattare tale questione nella logica e in particolare come problema del movimento; e in una nota aggiunta a questa critica intende chiarire la storia di questo problema. Come già aveva fatto Trendelenburg prima di lui, Kierkegaard si preoccupa qui, come in altri passi, di porre la dialettica spontanea dei Greci quale unico modello, valido anche come norma per l'età nostra, e cioè di distruggere, anche storicamente, tutti i progressi compiuti dalla dialettica nella filosofia classica tedesca, particolarmente in Hegel. Egli accenna alla tendenza di Schelling a spiegare le differenze da un punto di vista quantitativo e conclude a proposito di Hegel dicendo: « La disgrazia di Hegel è che egli vuol far valere la qualità nuova, e tuttavia non lo vuole perché lo vuol fare nella logica. Ma questa deve acquistare di ne-

[1] Kierkegaard, *Werke* cit., V, pp. 24 sg.

cessità una coscienza completamente diversa di sé e del proprio valore non appena ciò venga riconosciuto »[1].

Kierkegaard non si esprime qui chiaramente e non si può dimostrare con certezza che si sia reso conto del fatto che egli non solo combatte un principio decisamente originale che porta lo sviluppo della dialettica molto al di sopra del punto raggiunto dagli antichi, ma respinge proprio il principio che per Hegel – sorto in lui nel confronto intellettuale con la Rivoluzione francese – era il mezzo concettuale con cui cercava d'intendere la rivoluzione come momento necessario della storia. Non è un caso che l'idea del convertirsi della quantità in qualità appaia proprio in questo contesto fin dal tempo in cui Hegel era a Berna:

> Le grandi rivoluzioni che dànno nell'occhio a tutti debbono essere necessariamente precedute da una silenziosa e segreta rivoluzione avvenuta nello spirito del tempo e non visibile agli occhi di ognuno... Il non riconoscere queste rivoluzioni nel mondo dello spirito fa poi sí che il risultato sia motivo di meraviglia[2].

Questo rapporto del problema della quantità e qualità con la comprensione concettuale della rivoluzione appare nell'ulteriore sviluppo di Hegel e trova nella logica la formulazione generale del salto come momento necessario del mutamento, del crescere e del morire nella natura e nella storia.

Una piú profonda conoscenza del pensiero di Kierkegaard mostrerà che la negazione di questo importantissimo momento dell'evoluzione era per lui un problema tanto centrale quanto lo era per Hegel la sua fondazione; e che la lotta contro la rivoluzione è al centro della sua concezione del mondo come, in Hegel, la deduzione del presente da essa. Il passo di Kierkegaard da noi citato mostra solo la conseguenza estrema, non già tutta la portata di questa posizione. Qui ciò che a lui anzitutto importa è di separare nettamente

[1] Sul problema delle determinazioni quantitative in Schelling e in Hegel cfr. il mio libro *Der junge Hegel* cit., pp. 552 sg.

[2] HEGEL, *Theologische Jugendschriften* [*Scritti teologici giovanili*], ed. H. Nohl, Tübingen 1907, p. 220.

il campo morale-religioso e il salto che in esso si verifica (il sorgere della qualità nuova), dal nascimento graduale esprimibile quantitativamente. Per questo egli, nel salto qualitativo, mette in evidenza « il carattere di repentinità di ciò che è misterioso », vale a dire il suo carattere d'irrazionalità. Essendo cosí distinto il salto dalla conversione della quantità in qualità e quindi dal processo graduale, si determina necessariamente il suo carattere irrazionale.

Pertanto, già a questo punto, in cui apparentemente abbiamo da fare soltanto con un frammento staccato, con una questione singola della *Weltanschauung* kierkegaardiana, si vede chiaramente con quale rigorosa necessità la negazione dei princípi dialettici (del movimento e delle sue leggi, della conversione della quantità in qualità) conduca all'irrazionalismo, quando venga pensata in modo conseguente fino alla fine, quando non sia eclotticamente attenuata, come avviene in Trendelenburg. La dialettica qualitativa di Kierkegaard non è quindi, come vedremo sempre piú chiaramente nel corso della nostra spiegazione, una dialettica nuova che venga contrapposta alla dialettica hegeliana, ma una negazione della dialettica. E poiché in Kierkegaard, che polemizza contro la forma allora piú evoluta di dialettica, questo avviene, e non a caso, nelle forme, nelle categorie, nella terminologia della dialettica stessa, nasce una pseudodialettica e l'irrazionalismo viene ammantato in forme pseudodialettiche.

Questo è il passo piú importante e piú grave di conseguenze per l'ulteriore storia dell'irrazionalismo che Kierkegaard abbia compiuto al di là delle posizioni di Schelling e di Schopenhauer. In quest'ultimo la dialettica è presentata come pura assurdità, donde il grande successo ch'egli ebbe nell'età del positivismo. In Schelling alla forma piú evoluta di dialettica ne viene contrapposta una piú primitiva e per di piú travisata. Il crollo dell'hegelismo trascinò quindi necessariamente con sé questo suo avversario. Il predominio del positivismo ha naturalmente impedito per decenni anche l'influsso internazionale di Kierkegaard. Solo quando, nel periodo imperialistico, alla « rinascita » dell'hegelismo si accompagna la tra-

sformazione della sua dialettica in una pseudodialettica irrazionalistica, solo quando la lotta contro la forma piú alta di dialettica, il tentativo di respingere e screditare il marxismo-leninismo, diventano l'intento principale della filosofia borghese, Kierkegaard ricompare nell'arena internazionale come dialettico « attuale ». Dove è significativo che quello che era stato per Kierkegaard stesso il problema filosofico centrale, cioè la lotta contro Hegel, perda moltissimo della sua importanza. I due filosofi vengono ora sempre piú conciliati e posti fraternamente insieme, anzi l'interpretazione « moderna » di Hegel reca in sé motivi sempre piú spiccati dell'irrazionalismo di Kierkegaard [1].

Quando parliamo qui di pseudodialettica, ciò avviene perché ogni irrazionalismo, nella misura in cui si occupa di problemi logici – e in un grado sia pur minimo deve farlo –, abbandona sempre la logica dialettica per ritornare alla logica formale. In Schopenhauer questo avveniva apertamente. La novità di Kierkegaard, destinata ad avere grandi conseguenze, consiste proprio nel camuffare questo ritorno alla logica formale e al pensiero metafisico sotto la forma di una dialettica qualitativa, di una pseudodialettica.

Questo movimento retrogrado verso la logica formale e l'irrazionalismo camuffato da pseudodialettica, per impedire il progresso oltre la dialettica hegeliana, si deve volgere di necessità anzitutto contro quegli elementi della filosofia hegeliana che ne formavano l'aspetto progressivo, anche se idealisticamente inconseguente: contro la storicità e socialità del metodo dialettico. È quindi significa-

[1] Non per caso oggigiorno Kierkegaard e Hegel vengono avvicinati il piú possibile, poiché l'irrazionalizzazione di Hegel è uno dei problemi principali di questo indirizzo. Un importante rappresentante di tale tendenza favorevole all'avvicinamento di Hegel a Kierkegaard è J. Wahl, il quale considera come chiave dell'intero pensiero hegeliano il capitolo della *Fenomenologia dello Spirito* sulla « coscienza infelice », isolandolo da ogni rapporto col resto e interpretandolo come se fosse la conclusione e il coronamento della *Fenomenologia*; nel lettore può nascere facilmente il sospetto che Wahl abbia letto la *Fenomenologia* solo fino a questo capitolo. J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris 1929.

tivo, in rapporto al pensiero di Kierkegaard, che egli (proseguendo anche in questo sulla strada presa da Trendelenburg) non critichi le forme astratte della dialettica, quelle dei Greci, di Eraclito e di Aristotele anzitutto, ma si sforzi anzi di trovare in esse un'arma contro Hegel. Mentre Marx e Lenin scoprono e sviluppano gli spunti dialettici di Aristotele, Trendelenburg e Kierkegaard si sforzano di ricondurlo alla logica formale per eliminare i risultati conseguiti dalla dialettica hegeliana. Mentre già Hegel mette acutamente in evidenza le chiare tendenze dialettiche di Eraclito, per rilevare in esse l'astratta struttura di un metodo dialettico, mentre anche Marx e Lenin rilevano con energia le tendenze materialistiche che agiscono in lui, Kierkegaard, nell'astratta generalità, storicamente condizionata, della dialettica eraclitea, vuol vedere la forma « autentica » della dialettica, per farne un argomento di confutazione della dialettica « inautentica » di Hegel.

Questo « inautentico », in Hegel, è proprio la storicità e socialità della sua dialettica. Abbiamo già potuto vedere che il passo in avanti compiuto da Hegel consiste proprio nell'aver reso cosciente, nell'aver innalzato a metodo, la storicità e socialità della dialettica. In verità egli ha avuto in questo alcuni precursori: basti ricordare Vico, Rousseau o Herder. Ma prima di Hegel il metodo dialettico, nei Greci, in Cusano e nel Rinascimento, non era ancora, in quanto metodo, collegato con la struttura oggettiva, con le leggi dinamiche oggettive della storia e della società. Questo collegamento rappresenta una parte essenziale delle tendenze progressive di Hegel. Il suo limite consiste in questo, che egli, in quanto idealista, non poteva svolgere questi principi in modo coerente.

La dissoluzione dell'hegelismo, prima che Marx avesse compiuto il passo decisivo verso la riforma della dialettica hegeliana in senso materialistico, presenta la particolarità che i tentativi di andare oltre i limiti in cui Hegel restava rinchiuso determinarono obbiettivamente un movimento retrogrado in tali questioni. Bruno Bauer finisce per volgere i suoi sforzi al tentativo di rielaborare in modo rivoluzionario la dialettica hegeliana riducendola all'estremo

soggettivismo idealistico di una « filosofia dell'autocoscienza ». Come ha mostrato fin d'allora il giovane Marx, Bauer, accentuando in tal modo i motivi soggettivistici della *Fenomenologia dello Spirito*, e riconducendo Hegel a Fichte, toglie alla dialettica i motivi storici e sociali, rendendola piú astratta di quanto non fosse in Hegel medesimo. Egli, pertanto, destoricizza e desocializza la dialettica. Questa tendenza raggiunge il punto culminante e arriva fino al paradosso in Stirner. Dall'altra parte l'indirizzo materialistico di Feuerbach, non essendo un materialismo *dialettico*, ma anzi una negazione della dialettica, porta con sé del pari la tendenza a privare il soggetto e l'oggetto del carattere sociale e storico. Dice giustamente Marx a proposito di Feuerbach: « In quanto Feuerbach è materialista, la storia non compare in lui, e in quanto prende in considerazione la storia, egli non è materialista »[1]. Ed Engels, alcuni decenni piú tardi, mostra che l'uomo, il soggetto della filosofia di Feuerbach, « non vive quindi neppure in un mondo reale, nato storicamente e storicamente determinato »[2].

Kierkegaard si ricollega alle tendenze della dissoluzione dell'hegelismo che sono state sopra considerate: anche se l'oggetto principale della sua polemica è senza dubbio la filosofia stessa di Hegel. Ma la direzione e il metodo di tale polemica sono profondamente determinati da questi movimenti di pensiero e si può dire fin d'ora sinteticamente che Kierkegaard svolge fino alle conseguenze estreme tutti quegli argomenti filosofici che privano la dialettica hegeliana del suo carattere sociale e storico. Ciò che in quelle tendenze era un semplice prodotto della dissoluzione s'irrigidisce in lui in un radicale irrazionalismo. Questo nesso mostra al tempo stesso che in tanto è giustificato[3] considerare Kierkegaard e Marx in un rapporto storico in quanto si vede chiaramente come Marx abbia compiuto il passo decisivo per innalzare la dialettica a vero metodo storico e si

[1] Marx-Engels, *Die deutsche Ideologie* cit., p. 43.
[2] Id., *Ausgewählte Schriften* cit., II, p. 355.
[3] In radicale opposizione alla concezione di Löwith.

riconosce al tempo stesso come quel metodo di dissoluzione della dialettica idealistica, che Marx, nel superamento di Hegel, può semplicemente lasciare da parte, sia diventato in Kierkegaard la pietra angolare della filosofia irrazionalistica piú evoluta che vi fosse stata fino allora.

Questo netto contrasto può essere presentato anche nel modo seguente: dice Marx nella sua critica a Feuerbach: « La vera ricchezza spirituale dell'individuo dipende interamente dalla ricchezza delle sue relazioni reali... » [1]. Nella nuova dialettica scientifica l'uomo viene concepito, nella sua essenza, come un essere storico e sociale, e viene anzi chiaramente riconosciuto che prescindendo da questo suo carattere essenziale se ne converte il concetto in una falsa astrazione. Al contrario l'irrazionalismo kierkegaardiano e la sua dialettica qualitativa si fondano sul fatto che considerano questa vana astrazione come l'unica realtà vera, come l'unica genuina esistenza dell'uomo. Perciò, nella filosofia di Kierkegaard, la storia e la società debbono essere necessariamente distrutte e lasciare il posto a questa esistenza dell'individuo artificiosamente isolato, che è la sola a cui si attribuisca importanza.

Consideriamo in primo luogo la lotta di Kierkegaard contro lo storicismo della dialettica hegeliana. Egli riconosce anzitutto che la concezione hegeliana della storia, comunque Hegel l'abbia intesa, è atea nel suo nucleo oggettivo. Questo era già stato espresso chiaramente prima di lui da Bruno Bauer in *Die Posaune des jüngsten Gerichts* [*La tromba del giudizio universale*] – anche se nel senso della sua tendenza a soggettivizzare la filosofia hegeliana –:

Lo spirito del mondo ha la sua realtà solo nello spirito umano, ovvero esso non è altro che il « concetto dello spirito » che si svolge e giunge a compimento nello spirito storico e nella sua autocoscienza. Esso non ha alcun regno per sé, alcun mondo, alcun cielo... L'autocoscienza è l'unica potenza del mondo e della

[1] MARX-ENGELS, *Die deutsche Ideologie* cit., p. 34.

storia, « la storia non ha altro senso che quello del divenire e dello sviluppo dell'autocoscienza [1].

Si può dire senza esagerare che la grande polemica di Kierkegaard contro Hegel è una « tromba » di segno contrario. Kierkegaard rifiuta la filosofia hegeliana della storia a causa dell'ateismo che appare in essa:

Nel processo della storia universale, come alcuni uomini lo vedono, Dio non sostiene quindi la parte del padrone... poiché se non lo si vede sostenere la parte del padrone, non lo si vede affatto... Nel processo della storia universale Dio viene stretto metafisicamente entro una specie di busto di convenienza, mezzo metafisico e mezzo estetico-drammatico, che è l'immanenza. In questa maniera il cuculo può essere Dio [2].

Kierkegaard vede in modo perfettamente giusto che in una storia universale intesa come un processo unitario avente leggi proprie non c'è più posto per Dio, e che quindi l'hegeliana filosofia della storia, sebbene parli di spirito del mondo, di Dio ecc., può essere solo una forma cortese di ateismo. In ciò evidentemente egli non ha inteso in tutta la sua portata l'importantissimo e progressivo pensiero della concezione hegeliana della storia, per cui l'uomo è diventato uomo mediante il proprio lavoro e gli uomini fanno essi stessi la loro storia, ancorché sorga, in essa, qualcosa di totalmente diverso dalle loro intenzioni. Egli vede soltanto la necessità oggettiva, indipendente dalla singola coscienza e dalla singola volontà, del processo storico esposto da Hegel, e protesta in nome di Dio:

In seguito ad implicazione con l'idea dello Stato e della socialità e della comunità e della società, Dio non può più entrare in possesso del singolo. Per quanto grande possa essere l'ira divina, la pena che deve colpire il colpevole è costretta a passare per tutte le istanze; in tal modo si è estromesso Dio nei più riguardosi termini filosofici [3].

[1] Bruno Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichtes über Hegel, den Atheisten und Antichristen* [*La tromba del giudizio universale su Hegel, l'ateo e l'anticristo*], Leipzig 1841, pp. 69 sg.
[2] Kierkegaard, *Werke* cit., VI, p. 234.
[3] *Ibid.*, VII, p. 227.

La scomparsa di ogni forma di dialettica dalla visione del mondo, la conversione della logica dialettica in logica formale (come base integrante dell'irrazionalismo), si manifestano in ciò che l'oggettività della storia viene convertita in puro fatalismo. Questa concezione hegeliana della storia, interpretata in modo deformato da Kierkegaard, gli appare, naturalmente, come un'offesa fatta [redacted] Dio:

> [redacted] dramma della storia del mondo si svolge in modo infinitamente lento: perché Dio non si affretta, se è solo questo che vuole? Che longanimità priva di senso drammatico, o piuttosto, che prosaico e noioso tirare in lungo! [redacted] se è solo questo che vuole: che orrore, profondere come un tiranno miriadi di vite umane![1].

Ne consegue, in fondo, una completa negazione della storicità; Kierkegaard si avvicina qui molto a Schopenhauer. Ma in seguito alle circostanze in cui svolge, polemizzando con lo storicismo hegeliano, la sua teoria negatrice della storicità, l'intera concezione riceve un accento diverso: esiste una storia, ma non già per gli uomini che vi hanno parte, bensí esclusivamente per Dio, che è l'unico spettatore in condizione di abbracciare con lo sguardo la totalità del corso della storia. Il complesso problema proprio della conoscenza storica, determinato dal fatto che noi, mentre siamo gli attivi artefici della storia, la possiamo tuttavia conoscere nelle sue leggi oggettive, e che quindi l'azione [redacted] la conoscenza sono anche qui unite da uno stretto rapporto dialettico – un problema di cui Hegel aveva cercato e intuito metodologicamente la soluzione piú di quanto non l'avesse effettivamente raggiunta –, viene riportato da Kierkegaard a uno stadio meno evoluto, nel senso che l'agire e il conoscere sono rigorosamente separati [redacted] che l'uomo che opera in una determinata, e quindi piú o meno piccola parte della storia, non può per principio raggiungere una visione complessiva del tutto. La conoscenza della totalità della storia rimane riservata soltanto a Dio. Dice Kierkegaard:

[1] KIERKEGAARD, *Werke* cit., VI, p. 236.

Mi sia permesso richiamare intuitivamente mediante un'immagine la differenza fra l'etica e la storia universale, fra il rapporto etico dell'individuo con Dio e il rapporto della storia universale con Dio... Cosí lo sviluppo etico dell'individuo è il piccolo teatro privato dove lo spettatore è sí Dio, ma talvolta anche lo stesso uomo singolo, benché questo debba essere essenzialmente attore... La storia universale invece è il teatro regale per Dio, ove Egli è, non per caso, ma per essenza, l'unico spettatore, poiché è il solo che *sia capace* di esserlo. L'accesso a questo teatro non è aperto a uno spirito esistente. Se questi immagina di essere spettatore, dimentica semplicemente di dover essere lui stesso attore sul piccolo teatro, e di dover lasciare a quel regale spettatore e poeta il servirsi di lui come vuole nel regale dramma[1].

La differenza fra Schopenhauer e Kierkegaard si riduce cosí a questo, che il secondo non afferma chiaramente l'assurdità del processo storico, la qual cosa condurrebbe del pari necessariamente a conseguenze atee, ma cerca di salvare la religione e Dio mediante un coerente agnosticismo storico. In apparenza Kierkegaard ritorna cosí alle teodicee dei secoli XVII e XVIII, che cercavano di render ragione delle contraddizioni e degli orrori della storia apparente mediante un appello alla sua totalità vista dalla specola dell'onniscienza di Dio. La differenza di queste teodicee rispetto al radicale agnosticismo di Kierkegaard, il fatto cioè che esse attribuivano un sapere approssimativo o almeno un presentimento delle vere e totali connessioni della storia, anche alla conoscenza umana, è solo apparentemente una semplice differenza di grado. In essa si esprime la diversità di due fasi di sviluppo: il graduale retrocedere, fattosi particolarmente rapido nel secolo XIX, della pretesa d'interpretare in senso religioso i fenomeni concreti della storia; retrocedere che si verifica di fronte al sempre piú vigoroso incalzare delle spiegazioni scientifiche del mondo. La religione è costretta ad abbandonare una parte sempre piú grande del mondo fenomenico alla ricerca obbiettivamente scientifica e a ritirarsi sempre piú nella pura interiorità dell'uomo. Questo ripiegamento è chiaramente visibile anche in Kierkegaard: « Uno spirito obbiettivamente religioso nella obbiet-

[1] KIERKEGAARD, *Werke* cit., VI, p. 235.

tiva massa degli uomini non teme Dio; non l'ode nel tuono perché ciò è legge di natura, e forse ha ragione; non lo vede negli eventi perché questa è la necessità dell'immanenza di causa ed effetto, e forse ha ragione... »[1]. L'agnosticismo storico di Kierkegaard è quindi un tentativo, simile a quello compiuto già prima da Schleiermacher, di abbandonare alla scienza tutte le posizioni non più difendibili relative alla spiegazione del mondo, per trovare nella pura interiorità un terreno in cui gli sembra di poter salvare e restaurare filosoficamente la religione.

È chiaro che questo ripiegamento deve necessariamente volgersi nel senso dell'irrazionalismo, poiché l'abbandono della razionalità del mondo esterno (della storia) si converte di necessità, riguardo ai problemi della pura interiorità, in irrazionalismo. L'affinità delle posizioni di Kierkegaard e di Schopenhauer si manifesta quindi anche in questo, che la negazione della storia, relativamente alla sua conoscibilità, implica in entrambi un profondo pessimismo: il fatto di riportare tutti gli eventi all'individuo isolato dalla storia e da ogni comunità umana, ne rende la vita irrazionale, non solo in senso generale (ciò, considerato in astratto, potrebbe avvenire anche in una forma di ottimismo mistico), ma nel senso di un'assoluta assurdità e mancanza di senso. Ecco perché, in entrambi – anche se con un accento molto diverso –, la disperazione è la categoria fondamentale di ogni agire umano.

La differenza, importante per lo sviluppo dell'irrazionalismo, che sussiste fra loro, sta nel fatto che in Kierkegaard sorge una mitica pseudostoria con la sua dialettica qualitativa al posto dell'antistoricismo apertamente antidialettico di Schopenhauer. Vero è che l'elemento storico, in Kierkegaard, è rappresentato da un grande abisso irrazionalistico che divide l'intera storia in due parti: la comparsa di Cristo nella storia. La sua storicità è quindi contraddittoria e paradossale: da un lato si modificano così senso, contenuto e forma di ogni modo di agire umano. (Si pensi alla contrapposizione di

[1] KIERKEGAARD, *Werke* cit., VII, p. 227.

Socrate e Cristo come maestri nelle *Briciole filosofiche*). La diversità, anzi l'opposizione dei periodi storici, deve quindi venir qui dedotta (come piú tardi in Dilthey, e in altri rappresentanti della « scienza dello spirito ») dalla trasformazione strutturale dei tipi spirituali determinanti, del comportamento etico ecc. D'altro lato non nasce, cosí, alcuna periodizzazione effettiva di un processo storico reale. È un unico, irripetibile e improvviso salto qualitativo nel mezzo della « storia » altrimenti immobile. Poiché la tesi filosofica delle *Briciole* è proprio che, relativamente al rapporto della vita interiore con Cristo, cioè all'unico rapporto essenziale secondo Kierkegaard, i due millenni nel frattempo trascorsi non significano nulla e non possono offrire alcuna mediazione a coloro che sono nati in seguito. Dice Kierkegaard:

> Non vi è alcun discepolo di seconda mano. Dal punto di vista dell'essenza il primo è uguale all'ultimo; solo che la generazione successiva trova nelle notizie della generazione contemporanea l'incentivo, mentre quest'ultima ha tale incentivo solo nella sua contemporaneità immediata e perciò non è debitrice verso alcun'altra generazione. Questa contemporaneità immediata è però soltanto incentivo...[1].

Quindi, in rapporto alla sola cosa che per Kierkegaard si presenta come essenziale nella storia, cioè alla salvezza dell'anima per opera della venuta di Cristo, non vi è storia.

Questa distruzione della storicità mediante la dialettica qualitativa è certo di grandissima importanza per l'essenza filosofica del pensiero di Kierkegaard. Mentre in Schopenhauer l'esperienza intuitiva della realtà vera è senz'altro il nulla, ciò che trascende lo spazio, il tempo, la causalità e il principio d'individuazione, in Kierkegaard proprio e soltanto la soggettività estremamente sviluppata dell'individuo può giungere al grado supremo e solo autentico della realtà, al paradosso. E proprio dall'essenza di questo non si può separare tale pseudostoricità della dialettica qualitativa. « La verità

[1] KIERKEGAARD, *Werke* cit., VI. p. 95.

eterna è nata nel tempo, questo è il paradosso », dice Kierkegaard[1].

Qui Kierkegaard distingue, ciò che diventa molto importante per l'ulteriore sviluppo dell'irrazionalismo, il « semplice fatto storico » tanto dal « fatto assoluto », il quale del pari, ma in senso del tutto diverso, deve essere storico, quanto anche dal « fatto eterno », che si trova completamente al di fuori del processo storico. È nato in tal modo il modello metodologico di tutte le successive distinzioni irrazionalistiche, dalla distinzione fra tempo astratto e durata reale in Bergson fino alla contrapposizione stabilita da Heidegger fra la storicità « vera e propria » e la storicità « volgare », dove, a partire da Kierkegaard, e in tutti i pensatori irrazionalisti successivi, il tempo « superiore », il tempo « vero e proprio » è sempre il tempo soggettivo, il tempo semplicemente vissuto, in opposizione al tempo oggettivo. Secondo Kierkegaard possiamo giungere al fatto assoluto solo in quanto può diventare discepolo di Cristo unicamente colui « che da Dio stesso è messo in condizione di diventarlo »[2]. Invece per il semplice fatto storico è possibile e necessaria una conoscenza « approssimata ».

Questa distinzione è molto importante per il carattere della dialettica qualitativa di Kierkegaard. Ma per poterne cogliere tutta l'importanza dobbiamo considerare dapprima l'ambiente storico in cui essa sorse. È il decennio in cui vengono pubblicate le opere di D. F. Strauss, di Bruno Bauer e di Feuerbach; è quindi il tempo – particolarmente per ciò che riguarda i primi due – dell'analisi storico-scientifica delle tradizioni evangeliche. Kierkegaard vede chiaramente che sul terreno di una considerazione scientifica della storia la storicità di Cristo, come dato di fatto tramandato dai Vangeli, non è piú sostenibile. Egli quindi non polemizza direttamente con le teorie di Strauss o di Bauer per salvare questa storicità stessa sul terreno di una obbiettività scientifica, ma costruisce la sua metodologia filosofica per deprimere e screditare nel suo valore di cono-

[1] Kierkegaard, *Werke* cit., VI, p. 283.
[2] *Ibid.*, pp. 90 sg. L'affinità con Baader è qui chiaramente visibile.

scenza tutto quel tipo di ricerca storica che ha condotto a tali risultati. Egli vede con chiarezza che sul terreno di una discussione scientifica la realtà storica della figura di Cristo quale è delineata dai Vangeli viene completamente dissolta. La sua polemica si rivolge perciò esclusivamente contro la competenza del metodo storico in tali questioni che concernono la realtà « vera », l'« esistenza ».

Abbiamo già visto la negazione della conoscibilità del processo storico nel suo complesso. Dobbiamo ora ricordare che la dialettica qualitativa di Kierkegaard respinge in linea di principio il passaggio dalla quantità alla qualità, il salto razionalmente e dialetticamente dedotto e quindi spiegato dal punto di vista scientifico. La « motivazione gnoseologica » di questa posizione di Kierkegaard di fronte alla storia si compie ora – mettendo capo al problema della conoscibilità dell'apparizione storica di Cristo – in una vasta polemica contro il valore di ogni sapere fondato sull'approssimazione. Anche in ciò appare come questa dialettica qualitativa smantelli radicalmente tutti gli elementi essenziali della dialettica reale.

Uno dei grandi meriti della dialettica hegeliana era di cercar di fondare scientificamente la concreta azione reciproca fra gli elementi assoluti e gli elementi relativi della conoscenza. La dottrina del carattere approssimato della nostra conoscenza è la conseguenza necessaria di questi sforzi: approssimazione significa, in questo contesto, che l'ineliminabile esistenza dell'elemento relativo non toglie il carattere assoluto di una conoscenza vera, ma indica semplicemente il grado a cui, in un certo stadio, è pervenuta la nostra conoscenza nel processo di progressiva approssimazione. Il fondamento oggettivo dell'approssimazione sta in ciò che il concreto oggetto fenomenico è sempre più ricco di contenuto di quanto non siano quelle leggi con cui cerchiamo di conoscerlo. Nella concezione hegeliana dell'approssimazione, che deriva da questi presupposti, non è quindi implicito alcun relativismo; tanto meno nell'ulteriore sviluppo materialistico del pensiero di Marx, Engels, Lenin e Stalin, in cui il rispecchiamento della realtà oggettiva garantisce l'elemento dell'assolutezza.

Hegel medesimo, in seguito al suo fallace punto di partenza idealistico dell'identità di soggetto e oggetto, non può raggiungere a questo riguardo una concezione chiara e definitiva. Ma se si paragona il suo concetto di approssimazione dialettica col progresso infinito della nostra conoscenza secondo Kant, si vede lo straordinario passo in avanti; per Kant, in conseguenza dell'inconoscibilità della cosa in *sé*, il regno della realtà vera (indipendente dalla nostra coscienza) ci è eternamente precluso; in Kant il progresso infinito si muove esclusivamente nell'ambito del mondo fenomenico staccato da questa vera oggettività. Nonostante gli sforzi di Kant per introdurre in questa sfera l'elemento della conoscenza oggettiva, rimane ineliminabile la tendenza verso il soggettivismo e il relativismo, poiché la costituzione *a priori* del soggetto della conoscenza può dare soltanto una garanzia estremamente problematica per l'oggettività della conoscenza stessa.

Anche qui Kierkegaard combatte Hegel spezzando la viva unità dialettica degli elementi contraddittori e gonfiandoli, nel loro rigido isolamento, a principi metafisici indipendenti. L'elemento dell'approssimazione diventa quindi in lui il principio del puro relativismo. Egli dice: « Il sapere storico è inganno dei sensi, poiché è un sapere per approssimazione »[1]. E le sue dimostrazioni mostrano come egli consideri qui esclusivamente la « cattiva infinità » di una scienza storica specializzata in senso puramente filologico, come egli escluda fin da principio da questa approssimazione ogni elemento di obbiettività.

La materia della storia universale è infinita, quindi ogni delimitazione deve poggiare necessariamente su di un certo arbitrio. Sebbene ciò che fa parte della storia universale sia alcunché di passato, non è, in quanto materia del conoscere, nulla di concluso, ma viene nascendo mediante un'osservazione sempre nuova e mediante l'ulteriore procedere della ricerca che continuamente scopre cose nuove e corregge quelle già conosciute. Come nelle scienze della natura col perfezio-

[1] Kierkegaard, *Werke* cit., VI, p. 168.

narsi degli strumenti cresce il numero delle scoperte, così accadrà anche nella storia universale mediante l'affinarsi della critica dell'osservazione [1].

Come si vede, Kierkegaard converte l'approssimazione alla realtà oggettiva in un puro relativismo, intendendola come se il progresso scientifico, che si compie con ogni ulteriore approssimazione in tal senso, fosse in realtà un avanzare verso il nulla, poiché una conoscenza realmente obbiettiva non sarebbe raggiungibile per tal via, e il principio della scelta e della delimitazione sarebbe il puro arbitrio.

Questo atteggiamento nichilistico nei confronti della conoscenza della realtà oggettiva poggia sul fatto che Kierkegaard, in genere, non prende in considerazione una reale influenza esercitata sulla nostra attività conoscitiva dalla realtà esistente indipendentemente dalla nostra coscienza. La soggettività decide di tutto. Importa soltanto se questa soggettività sia genuina o falsa, passionalmente interessata, intimamente legata all'esistenza del pensatore, o superficialmente disinteressata. E il rimprovero che Kierkegaard muove alla conoscenza scientifica della storia (della realtà oggettiva in genere) in Hegel, è che manca, a questa conoscenza, l'« interessamento infinito », la passionalità, [redacted] *pathos*, e che essa degenera, quindi, in futile curiosità, in erudizione professorale, in un conoscere che è fine a se stesso. Egli dirige così il suo attacco contro il carattere puramente contemplativo della conoscenza nella filosofia classica tedesca, la cui apparente oggettività – secondo Kierkegaard – rispecchia appunto questo difetto dell'atteggiamento soggettivo.

Non è questo l'unico caso da noi incontrato, in cui la critica alle debolezze essenziali dell'idealismo diventa il punto di partenza di un movimento retrogrado verso l'irrazionalismo. La critica della vecchia essenza contemplativa dell'hegeliana filosofia della storia non è qui del tutto ingiustificata, sebbene Kierkegaard travisi ovunque Hegel in modo caricaturale e faccia sparire completamente i

[1] KIERKEGAARD, *Werke* cit., VI, p. 228.

vaghi cenni della di lui filosofia della storia volti nel senso della prassi. Ma questa critica relativamente giustificata mossa alla pura contemplazione della storia, a una storia che nulla ha da vedere coi problemi decisivi della vita degli uomini, è rivolta da Kierkegaard a giustificare la sua negazione propriamente irrazionalistica di ogni storicità reale.

In primo luogo, all'atteggiamento contemplativo, relativistico e privo di valore, viene contrapposta un'assolutezza dell'« esistenza », della « prassi », dell'« interesse »; un'assolutezza che avanza la pretesa di non contenere alcun elemento di relatività, di approssimazione. L'assoluto e il relativo, il contemplare e l'agire si risolvono cosí in due potenze metafisiche ben distinte e nettamente opposte:

> Un cristiano è colui che accoglie la dottrina del cristianesimo. Ma se in ultima istanza è il *quid* di questa dottrina a dover decidere se io sono un cristiano, l'attenzione si volge momentaneamente all'esterno per stabilire fin nei piú minuti particolari che cosa sia la dottrina del cristianesimo, poiché questo *quid* deve decidere non già che cosa sia il cristianesimo, ma se *io* sono un cristiano. In questo medesimo istante comincia la dotta, l'inquieta, l'angosciosa contraddizione dell'approssimarsi. L'approssimazione può essere continuata fin che si vuole, e intanto la decisione per cui l'individuo diventa un cristiano finisce per cadere completamente in oblio [1].

Ma in secondo luogo, nel passo ora citato, non bisogna considerare soltanto la metodologia. Questa ha certamente un'importanza decisiva per lo sviluppo dell'irrazionalismo, poiché mostra come ad ogni passo del concretarsi della dialettica qualitativa tutte le categorie e i nessi dialettici reali vengano eliminati, e la dialettica venga ritrasformata in una metafisica (irrazionalismo piú logica formale). È questo il modello metodologico per molti indirizzi del periodo imperialistico, soprattutto per l'esistenzialismo, che si ricollega coscientemente a Kierkegaard. La contrapposizione testè mostrata di assoluto e relativo diventa, se pur senza una teologia esplicita e assumendo anzi un aspetto ateo, il nucleo essenziale della

[1] Kierkegaard, *Werke* cit., VII, p. 285.

filosofia di Heidegger. Ma al di là di questa astratta metodologia, ancorché in stretto rapporto con essa, vi è la concreta antitesi kierkegaardiana fra la soggettività individuale, sola « esistente » e sola assoluta, e l'astratta generalità (perdentesi necessariamente nel nulla del relativismo) della vita storico-sociale.

In tal modo, fra la dialettica quantitativa della semplice approssimazione nella conoscenza storica e la dialettica qualitativa dell'atteggiamento umano essenziale, « esistenziale », infinitamente interessato, è stato aperto un abisso che divide in senso assoluto. [redacted] l'abisso kierkegaardiano fra teoria e prassi; antagonismo che, nel nostro caso, implica quello fra storia ed etica. Kierkegaard, nella determinazione paradossale di questa opposizione, arriva fino a dichiarare: « Occuparsi continuamente della storia universale rende incapaci all'azione »[1].

Agire significa, per Kierkegaard, un entusiasmo etico in cui non è lecito pensare « se in tal modo si ottiene qualcosa oppure no ». Questo antagonismo porta alla conseguenza che l'elemento etico diventa assolutamente inconciliabile con ogni tendenza dell'uomo a orientare la sua azione nel senso della realtà storica e del progresso storico, il quale anzi, secondo Kierkegaard, non esiste affatto. La vita etica si svolge in un mondo puramente individuale volto verso la pura interiorità; ogni rapporto dell'agire con la realtà storica, quantitativamente dialettica, viene ad avere necessariamente l'effetto di una deviazione, allontana l'uomo dall'etica, distrugge in lui l'elemento etico. Il rapporto con la storia neutralizza « l'assoluta distinzione etica fra bene e male sostituendole la determinazione estetico-metafisica di ciò che è "grande" e di ciò che è "importante" dal punto di vista storico-estetico »[2]. [redacted] perfino una pericolosa tentazione « occuparsi troppo della storia universale, tentazione che può condurre fino al punto che quando poi si deve agire da sé, si vuole anche essere qualcosa dal punto di vista della storia

[1] Kierkegaard, *Werke* cit., VI, p. 215.
[2] *Ibid.*, p. 214.

universale. L'occuparsi continuamente di quell'elemento contingente e accessorio per cui i personaggi della storia universale diventano tali, induce facilmente a mettere questo al posto dell'etico, e invece di preoccuparsi, nella propria esistenza, infinitamente dell'etico, induce a preoccuparsi – malsanamente e vilmente vagheggiandolo – di ciò che è accidentale ». Perciò Kierkegaard può riassumere dicendo:

L'immanenza storica è sempre fonte di errore per l'etico, e tuttavia il punto di vista della storia universale consiste nell'immanenza. Se un individuo vede alcunché di etico, l'elemento etico è in lui stesso... Non sarebbe cioè esatto il ragionamento: quanto piú uno è evoluto eticamente, tanto piú vedrà l'elemento etico nella storia; no, è proprio il contrario: quanto piú si evolve eticamente, e tanto meno si preoccuperà della storia universale [1].

Siamo cosí giunti al problema centrale della filosofia di Kierkegaard, alla vera ragione per cui egli combatte la dialettica hegeliana. Uno dei motivi piú importanti della dissoluzione dell'hegelismo fu l'insufficiente storicità di questo, che non apriva prospettive per il futuro. La lotta contro di essa fu il vincolo che uní gli hegeliani di sinistra, nonostante l'oscurità e la confusione del loro pensiero. Da questa crisi è nata la concezione della storia, non solo qualitativamente superiore, ma la sola scientifica, che illumina per la prima volta chiaramente il passato, il presente e l'avvenire: quella del materialismo storico. Senza presentire il modo decisivo per uscire dalla crisi filosofica del suo tempo, ma in cosciente polemica contro i giovani hegeliani radicali, nasce in Kierkegaard questa nuova forma d'irrazionalismo, la piú sviluppata fino allora: la negazione pseudodialettica della storia, il tentativo di sciogliere l'uomo che agisce, e proprio in nome del suo agire, da ogni nesso storico.

È questo il senso del netto antagonismo fra etica e storia, della antitesi fra una prassi intesa in modo puramente soggettivo-indi-

[1] KIERKEGAARD, *Werke* cit., VI, p. 235.

viduale e un'ingannevole immanenza, un'ingannevole oggettività della storia.

Il passo successivo nel senso di un'ulteriore determinazione della filosofia kierkegaardiana deve necessariamente consistere nel chiarire che cosa egli intenda per etica. Risulta già evidente, dalle nostre considerazioni, che essa significa, non solo una negazione della storicità dell'uomo, ma anche quella, da essa inseparabile, della sua socialità.

Quest'ultima conseguenza non è stata tratta immediatamente da Kierkegaard, né mai in modo radicale. Anzi, la sua posizione è qui ancora molto piú contraddittoria che nella questione della storia. Come abbiamo visto, egli è costretto a contrapporre alla concezione storiografica di Hegel un'etica, e contro la filosofia hegeliana muove continuamente il rimprovero di non avere un'etica. L'etica sembra quindi il contrappeso kierkegaardiano alla pretesa d'immanenza oggettiva della storia in Hegel, l'appiglio metodologico per porre la soggettività quale base della verità.

Ma è possibile un'etica quando l'uomo non venga concepito come un essere sociale? Non vogliamo qui affatto parlare di Aristotele e di Hegel, nei quali questo è dato come cosa evidente. Anche l'etica kantiana dell'interiorità, l'etica fichtiana fondata sull'io, e la stessa etica di Schleiermacher, non possono e non vogliono mai rinunciare del tutto alla socialità, che non si può separare neppure nel pensiero dall'essenza dell'uomo. Le interne contraddizioni che ne derivano in queste diverse dottrine esorbitano naturalmente dalle nostre presenti considerazioni. Ci dobbiamo qui limitare a mostrare brevemente come queste interne contraddizioni non siano stati limiti individuali nel pensiero di singoli filosofi, ma tentativi di prendere teoricamente posizione di fronte alle contraddizioni oggettive della società borghese divenute manifeste con la « dichiarazione dei diritti dell'uomo » nelle rivoluzioni americana e francese. Marx, polemizzando con Bruno Bauer negli « Annali franco-tedeschi », definisce cosí la loro base sociale:

La *rivoluzione politica* dissolve la vita borghese nei suoi elementi costitutivi senza *rivoluzionare* questi elementi medesimi e sottoporli alla critica. Di fronte alla società borghese, di fronte al mondo dei bisogni, del lavoro, degli interessi privati, del diritto privato, si comporta come di fronte alla *base del suo esistere*, come di fronte a un *presupposto* non ulteriormente motivato, e quindi come di fronte alla sua *base naturale*. Infine l'uomo come membro della società borghese viene considerato quale l'uomo *vero e proprio*, quale l'*homme* per distinguerlo dal *citoyen*, poiché esso è l'uomo nella sua esistenza sensibile individuale *immediata*, mentre l'uomo *politico* è solo l'uomo astratto e artificiale, l'uomo come una persona *allegorica, morale*. L'uomo reale è riconosciuto solo nella forma d'individuo *egoistico*, l'uomo *vero* solo nella forma di *citoyen astratto*[1].

Queste contraddizioni, che penetrano l'intera vita sociale, fra l'uomo « reale » e l'uomo « vero », si manifestano nella filosofia borghese in forme molto contraddittorie. I pensatori, o cercano – senza aver penetrato con lo sguardo i veri rapporti – una sistemazione filosofica dell'attività umana a partire dalla società borghese, come fa Hegel, dove emerge poi, come contraddizione non compresa, l'antitesi fra l'individuo storico universale e l'individuo che serve solo alla « conservazione » (in modo molto simile tale questione viene formulata anche da Balzac), o si sforzano di pervenire ai problemi della prassi sociale partendo dall'etica individuale, come avviene in Kant e in Fichte, e nella scuola di Smith e di Bentham in Inghilterra. Benché non ci sia possibile trattare qui piú a fondo le varianti molto sfumate di questi rispecchiamenti, spesso estremamente deformati, di una fondamentale contraddizione della società borghese, si può tuttavia constatare che la dualità e unità di *citoyen* e *bourgeois*, nata dalla vita, determina la struttura, gli sviluppi e la problematica di tutta l'etica borghese. E la svolta in senso reazionario e irrazionalistico si manifesta già nel romanticismo tedesco come tentativo di attenuare, anzi di far scomparire del tutto nell'uomo il carattere di cittadino.

[1] MARX-ENGELS, *Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften* [*La sacra famiglia e altri scritti filosofici giovanili*], Berlin 1953, p. 56.

Neppure Kierkegaard, specialmente da principio, può ignorare questa problematica della borghesia. Nella sua prima grande opera *Aut-Aut* non solo l'etica ha una parte molto importante, ma la funzione dell'agire morale consiste proprio nel realizzare, in opposizione al disperato solipsismo dello stadio estetico, l'universale (vale a dire lo Stato borghese). Da un punto di vista astrattamente formale, e in certo qual modo dal punto di vista della costruzione sistematica kierkegaardiana, rimane invariata questa posizione e funzione dell'etica quale anello di congiunzione fra l'estetica e la religione. In realtà, però, con lo svolgersi concreto della sua *Weltanschauung* e del suo metodo filosofico, questo carattere sociale dell'etica e la sua realizzazione dell'universale diventano cosa sempre più problematica, sempre piú contraddittoria, cosicché, da un punto di vista concreto, si risolvono sempre piú in nulla.

Ma anche nel primo Kierkegaard non bisogna sopravvalutare il carattere sociale dell'etica. Vi si cercherebbe invano quella ricchezza di relazioni sociali degli uomini che caratterizza l'etica in Hegel (e che, per ragioni opposte a quelle che sono in Kierkegaard, scompare anche in Feuerbach). È ancora essenzialmente un'etica dell'uomo privato, solo che Kierkegaard qui non può ancora chiudere gli occhi di fronte al fatto che l'uomo privato, anche come tale, vive nella società. Dichiara il rappresentante della concezione etica della vita: « Sono solito presentarmi come marito... poiché è questa realmente la mia... posizione più importante nella vita »[1]. E le categorie etiche si presentano (in polemica appunto con la cosciente immediatezza, la solipsistica soggettività dello stadio estetico) necessariamente come quelle dell'universalità, come quelle della vita (privata) dell'uomo condotta consapevolmente nella società. Ancora nei piú tardi *Stadi sul cammino della vita*[2] Kierkegaard fa dire al suo rappresentante dell'etica: « Il matrimonio è il fondamento della vita civile: in virtú di esso coloro che amano sono legati allo Stato,

[1] Kierkegaard, *Werke* cit., II, p. 142.
[2] *Ibid.*, IV, p. 101.

alla patria e ai comuni interessi pubblici ». Ma la sfera etica, in armonia con l'intera concezione kierkegaardiana, è « solo una sfera di transizione »[1], un trapasso alla realtà autentica della soggettività sola esistente: all'atteggiamento religioso. Dobbiamo pertanto esaminare in breve come questo carattere di transizione dell'etica (con la sua socialità assai ridotta) non venga « tolto » nel senso hegeliano, e quindi al tempo stesso superato e conservato, ma completamente dissolto e distrutto.

Naturalmente non può essere qui nostro compito esporre pienamente, in forma sistematica, o magari nella sua genesi storica, l'etica di Kierkegaard; ciò che qui importa è mostrare i motivi filosofici decisivi che portano con sé necessariamente questa interna dissoluzione dell'etica. Uno di tali motivi è in primo luogo la polemica, importantissima per la filosofia di Kierkegaard, contro l'identificazione stabilita dalla dialettica hegeliana fra interno ed esterno. In Hegel questa identificazione conduce, dal punto di vista gnoseologico, a confutare la separazione idealistico-soggettiva di fenomeno ed essenza, e a mostrarne, pur nella contraddittorietà, l'inscindibile connessione dialettica: « L'esterno è perciò, *in primo luogo*, *lo stesso contenuto* dell'interno. Ciò che è interno, esiste anche esternamente, e viceversa; il fenomeno non mostra nulla che non sia nell'essenza, e nell'essenza non è nulla che non sia manifestato »[2]. Per l'etica questo significa – saltando, come qui bisogna fare, i passaggi intermedi –: « si deve dire: ciò che l'uomo *fa*, l'uomo è... » Kierkegaard vede, in questa posizione di Hegel, lo sforzo da lui compiuto per applicare all'etica e alla religione la categoria dell'estetico-metafisico. Egli tuttavia afferma:

Già l'elemento etico pone una specie di rapporto di opposizione fra l'esterno e l'interno, in quanto pone l'esterno fra ciò che è indifferente; l'esterno come materia dell'azione è indifferente, giacché l'intenzione è ciò a cui vien data im-

[1] KIERKEGAARD, *Werke* cit., IV, p. 442.
[2] HEGEL, *Enzyklopädie*, § 139 e 140 *Zusatz*, in *op. cit.*, VI, pp. 275 e 279. (Trad. Croce, pp. 130).

portanza dal punto di vista etico, il risultato come aspetto esteriore dell'azione è indifferente... L'elemento religioso stabilisce l'opposizione fra l'interno e l'esterno in modo determinato, determinato come opposizione; in ciò appunto consiste la sofferenza come categoria esistenziale per la religione, ma in questo consiste anche l'intrinseca infinità dell'interiorità, rivolta verso l'interno [1].

Senza scendere in particolari, è chiaro che la concezione secondo cui tutta la vita « esterna » è del tutto indifferente per l'etica, distrugge anche la costruzione etico-privata degli stadi kierkegaardiani. Infatti come mai il matrimonio – per rimanere nella molto limitata concezione kierkegaardiana della realizzazione dell'universale – è pensabile quale sfera dell'etica, quale grado superiore a non piú semplicemente immediato dell'amore, se in ciascuno dei contraenti sono da considerare dal punto di vista etico soltanto le disposizioni puramente soggettive, se le conseguenze di tali sentimenti, atti ecc. di uno degli sposi devono essere considerate come del tutto indifferenti per la vita dell'altro? Allora il matrimonio, in Kierkegaard, non si distingue piú affatto – dal punto di vista gnoseologico – dall'immediato solipsismo estetico dell'erotica, dove gli amanti appartengono a due mondi affatto separati e non possono in genere comunicare fra loro dal punto di vista umano.

Certamente Kierkegaard si preoccupa di superare eticamente l'immediatezza estetico-sensibile dell'amore. Ma questa aspirazione potrebbe condurre a un risultato solo se il matrimonio, in lui, fondasse un'effettiva comunità umana fra l'uomo e la donna. Kierkegaard cerca anche con le sue descrizioni, particolarmente in *Aut Aut*, di mettersi in questa direzione. Ma non appena egli comincia a sviluppare i fondamenti gnoseologici e ideologici della sua filosofia, appare che anche quella cerchia estremamente limitata di relazioni umane, lasciate sussistere dalla sua etica, è inconciliabile con tali fondamenti. In Kierkegaard risulta con perfetta chiarezza che un'etica dell'interiorità svolta in modo coerente fino alla fine può istituire soltanto un solipsismo morale.

[1] KIERKEGAARD, *Werke* cit., VI, p. 367, nota.

Questa obbiettiva tendenza dell'etica kierkegaardiana a dissolversi non è tuttavia – dal punto di vista della logica del suo sistema – il solo motivo per cui l'etica stessa, e la molto modesta socialità ad essa lasciata, vengono sempre più ricacciate verso lo sfondo. Decisiva è la sua fondamentale concezione del religioso. Come abbiamo già visto, un importante motivo nella sua polemica contro l'« immanenza » della concezione storica di Hegel era il rimprovero che questa esclude necessariamente Dio dalla storia, offrendo così una giustificazione storica dell'ateismo. Nella prima opera in cui la teoria religiosa di Kierkegaard appare in modo manifesto e concreto (in *Timore e tremore*), la stessa questione si presenta in rapporto all'etica. Certo non in forma aspramente polemica come avviene per la storia, ma tuttavia in modo non meno deciso quanto all'essenza. Ivi Kierkegaard definisce l'etica come « l'universale, ciò che è valido per tutti »[1]. Essa è immanente, ha la sua finalità in se stessa, non rinvia al di là di se stessa:

L'etico è come tale l'universale, ciò che è valido per tutti; ed espresso da un altro lato: ciò che è valido in ogni momento. Esso riposa immanentemente in se stesso, non ha nulla fuori di sé che sia il suo τέλος, ma è esso stesso τέλος per tutto ciò che ha fuori di sé; quando lo ha accolto in sé, non va oltre.

Egli conclude tali considerazioni con le significative parole:

Se questo è quanto di più alto si possa dire dell'uomo e della sua esistenza, l'etico ha lo stesso significato della beatitudine eterna dell'uomo, che per tutta l'eternità e in ogni momento è il τέλος dell'uomo. Poiché sarebbe una contraddizione se si dovesse poter rinunciare all'eterna beatitudine, vale a dire sospenderla teleologicamente, poiché essa, in quanto viene sospesa, viene insieme sciocamente distrutta...

Quindi un'etica che non vada oltre l'universalità (ed è chiaro che qui l'universale è solo un sinonimo idealisticamente deformato della socialità) è, secondo Kierkegaard, atea. In tal modo egli risponde affermativamente, nel suo irrazionalismo estremamente individuali-

[1] KIERKEGAARD, *Werke* cit., III, p. 51.

stico, alla vecchia questione, spesso discussa nell'etica borghese fin dal tempo di Bayle, se sia possibile una società di atei; egli ammette tale possibilità dal punto di vista etico pur respingendola decisamente nel suo giudizio di valore. E aggiunge – ancora in modo caratteristico – che se cosí fosse sarebbe esatta la determinazione del rapporto fra il singolo e l'universale, fra l'individuo e la società, quale si trova in Hegel.

Perciò, secondo Kierkegaard, la salvezza della religione e della fede può consistere solo in questo: « che il singolo come singolo sia posto piú in alto che l'universale »[1]. Egli aggiunge, è vero, che il suo singolo non è immediatamente tale, che prima d'innalzarsi a tale altezza deve necessariamente passare attraverso l'adempimento dell'universale nell'etica. Questa però non è che un'affermazione vuota, senza alcun valore metodologico per l'etica. Infatti questa risoluzione dell'eticità nella religiosità non lascia alcuna traccia dietro di sé: dal punto di vista del singolo, del « cavaliere della fede », che vive nel paradosso eternamente inaccessibile al pensiero, è del tutto indifferente se egli abbia passato realmente quello stadio della preminenza dell'universale sul singolo. L'unico legame che qui è possibile stabilire è che già lo stadio kierkegaardiano dell'etica è molto meno razionale e sociale di quanto non appaia da questo netto contrasto in cui vien posto da un lato con l'estetica e dall'altro con la religione.

Abbiamo già fatto notare che neppure l'etica kierkegaardiana riconosce alcun mezzo comune, alcuna comunità reale fra gli uomini, che coloro che in essa operano – in relazione a ciò che è essenziale dal punto di vista etico, all'interiorità nettamente separata dall'esteriorità – vivono del pari in un ineliminabile incognito. L'accrescimento quantitativo che si determina fra l'etica e la religione, e che si converte in qualità (quale grottesca conseguenza per la dialettica qualitativa!), sembra fondarsi unicamente sul fatto che il solipsismo, l'incognito nell'etica, si trovava in contraddizione con quelle

[1] Kierkegaard, *Werke* cit., III, p. 53.

categorie tradizionali col cui aiuto Kierkegaard formulava la sua etica, e mostrava così un carattere oscillante e relativo, mentre nella fede, nel paradosso, nell'incognito assoluto, il suo sentimento vitale trovava un mezzo ad esso adeguato. In tal modo lo stadio religioso è da un lato un accrescimento aristocratico dell'etica, nella quale, in conseguenza della preminenza dell'universale, il principio aristocratico degli individui eletti può esplicarsi in modo meno adeguato che nella vita religiosa. D'altro lato la realizzazione dell'universale serve per l'uomo religioso di Kierkegaard come una maschera ironica, un atteggiamento esteriore e piccolo-borghese, dietro il quale si nasconde eternamente il *pathos* del « cavaliere della fede ».

Che Kierkegaard si avvolga in questa rete di contraddizioni, non deriva certo dalla costruzione sistematica, architettonicamente tripartita dei suoi « stadi », ma ha le sue ragioni sociali e filosofiche. Kierkegaard volle sempre combattere il tipo etico romantico del suo tempo, sentendo che la sua propria forma spirituale aveva con esso la più profonda affinità. Ma questo ripudio è, in questo caso, assai più che un fatto psicologico-biografico. Si tratta qui di qualcosa di oggettivo e di più importante: della profonda affinità, condizionata dal punto di vista sociale, fra la sua concezione dell'estetica e quella della religione.

In primo luogo sotto l'aspetto del metodo. Se la religione non va concepita come qualcosa di oggettivo, come dottrina – e noi vedremo ancora con quale vigore Kierkegaard respinga ogni metodo di tal genere –, nasce il tentativo di salvarla partendo dalla soggettività dell'uomo singolo, dall'esperienza religiosa, dove è già innegabile una grande vicinanza all'estetica. In entrambi i casi, infatti, si tratta, da un lato, di una visione del mondo permeata di elementi fantastici, la cui verità e realtà possono essere motivate solo in base alla pura soggettività, e, d'altro lato, di un procedimento estremamente soggettivistico, i cui contrasti con l'universale (cioè con l'eticità e la socialità) sembrano anche potersi risolvere solo nell'evidenza soggettiva.

Feuerbach, che Kierkegaard ha studiato molto a fondo e del quale aveva grande stima, scorge – naturalmente dal punto di vista diametralmente opposto, e con opposti intendimenti e conseguenze – già in modo perfettamente chiaro questa affinità fra l'estetica e la religione in relazione all'oggettività di ciò che in esse si rispecchia. Egli respinge l'illazione che la dissoluzione della religione da lui operata col mostrarne il carattere soggettivo debba portare come conseguenza necessaria una dissoluzione della poesia. Egli dice: « Io sopprimo così poco l'arte, la poesia e la fantasia che piuttosto sopprimo la religione solo *in quanto non* è poesia, ma volgare prosa »[1]. Egli non contesta che la religione possa essere anche poesia; tuttavia la poesia dà le proprie creazioni per quello che sono, mentre la « religione fa passare le sue entità immaginate per entità *reali* ».

Naturalmente, in Feuerbach e in Kierkegaard, vi è opposizione non solo per la tendenza filosofica fondamentale, ma anche – in corrispondenza – per il modo d'intendere il rapporto dell'estetica con la religione. Nel primo la scoperta del carattere soggettivo della religione significa la sua dissoluzione, mentre l'estetica rimane come una parte costitutiva della vita terrena dell'uomo. Il punto di contatto sopra indicato è quindi valido solo nell'ambito di questo presupposto. In Kierkegaard, invece, proprio la soggettivazione estremamente conseguente della religione deve fornire un fondamento filosofico per la religione stessa, ne deve giustificare l'indipendenza e l'assoluta validità mediante la dialettica qualitativa. È chiaro che in tali circostanze la delimitazione della religione dalla sfera estetica deve diventare per Kierkegaard una questione filosofica vitale. La non esistenza dei loro oggetti nella realtà oggettiva – con la pretesa, da parte della religione, di affermarne l'esistenza – poteva, in Feuerbach, facilmente condurre a una chiara delimitazione. Ma per Kierkegaard questo problema era molto più complesso e metteva in pericolo l'esistenza dell'intero sistema.

[1] FEUERBACH, *Werke* cit., VIII, p. 233.

Non solo perché egli, allo scopo di salvare la religione dal punto di vista filosofico, doveva e voleva dimostrare, addirittura come unica realtà assoluta, l'esistenza – contestata da Feuerbach – del religioso; ma anche perché in lui la sfera estetica è qualcosa di diverso, qualcosa di molto piú comprensivo di quanto non sia in Feuerbach: non solo i prodotti dell'arte, la loro produzione e la loro contemplazione estetica, ma del pari, anzi soprattutto, un atteggiamento estetico di fronte alla vita; non per nulla l'elemento erotico sostiene una parte decisiva nell'estetica di Kierkegaard.

È visibile in questo, nonostante tutte le divagazioni polemiche di Kierkegaard, una durevole e viva eredità del romanticismo. In questo problema fondamentale della sua filosofia egli si avvicina molto, dal punto di vista metodologico, ai filosofi morali del primo romanticismo, allo Schleiermacher dei *Discorsi sulla religione* e delle *Lettere confidenziali sulla Lucinda di Friedrich Schlegel*. L'affinità della problematica si limita senza dubbio a questo, che in seguito allo sfumare dell'estetica romantica in un'« arte di vita » definita in termini estetici, da un lato, e d'altro lato in seguito alla fondazione della religione sulla base puramente soggettiva dell'esperienza vissuta, i due campi devono continuamente passare l'uno nell'altro. Ma proprio questa è l'intenzione del giovane Schleiermacher: egli vuole, proprio per questa via, ricondurre alla religione la sua generazione orientata in senso romantico-estetico, vuole far evolvere in religiosità l'estetica e l'arte di vita del romanticismo. Quindi l'affinità, la vicinanza strutturale delle due sfere sono un vantaggio per l'argomentazione di Schleiermacher, mentre proprio da esse derivano le maggiori difficoltà filosofiche per Kierkegaard.

Questa vicinanza, questa affinità, questo facile passare da una sfera all'altra si trovano tanto nel primo romanticismo che in Kierkegaard e si possono mostrare facilmente ovunque. Per mostrare tale affinità scegliamo qui soltanto un passo del diario di Kierkegaard, in cui si rivela chiaramente anche la comune opposizione aristocratica dei due indirizzi alla maggioranza degli uomini formata da gente volgare. Egli scrive nel 1854, e quindi non nel suo

periodo giovanile caratterizzato dalle tendenze romantiche, ma al tempo delle sue lotte aperte per la restaurazione della religione: « Il talento si situa in rapporto alla sensazione che desta, il genio in rapporto alla resistenza che suscita (il carattere religioso in rapporto allo scandalo che suscita) »[1]. È chiaro come qui non sia troppo difficile tracciare la linea di divisione fra talento e genio (ciò corrisponde anzi perfettamente alla concezione del mondo aristocratica di Kierkegaard, anche nell'ambito della sfera estetica); altrettanto chiaro è però come sia necessario un grado molto elevato di sofistica teologico-irrazionalistica per delimitare fra loro, anche solo in modo apparente, resistenza e scandalo (genio e carattere religioso), tanto piú che in questa contrapposizione si esprime di nuovo con grande energia il comune orientamento aristocratico del romanticismo e di Kierkegaard. Kierkegaard è stato, per questo rispetto, un conseguente seguace del romanticismo (e di Schopenhauer): è ovvio, per lui, che l'accesso a ogni sfera per lui essenziale sia aperto soltanto agli « eletti ». Il fatto che lo stadio etico sia stato da lui definito in modo cosí contraddittorio, e in maniera da dissolversi da solo, si spiega, oltre che per i motivi già addotti, col carattere non aristocratico di un'etica in cui deve essere realizzato l'universale; non appena l'etica viene trascesa nel paradosso religioso, Kierkegaard si trova di nuovo – anche se in contraddizione coi suoi presupposti iniziali – sul terreno familiare dell'aristocratismo. In tal modo scompaiono in lui i confini fra estetica e religione, come nel periodo jenense di Friedrich Schlegel e di Tieck, come in Novalis e Schleiermacher.

Ma la scomparsa di questo confine, mentre era per il romanticismo di Jena una meta da raggiungere, rappresenta per la filosofia di Kierkegaard un pericolo da superare, e mai effettivamente superato, che minaccia di dissolvere l'intero sistema. Questa antitesi dell'impostazione filosofica, pur in una profonda affinità delle premesse

[1] KIERKEGAARD, *Die Tagebücher* [*I diari*], editi da Th. Häcker, Innsbruck 1923, II, p. 341.

ideologiche decisive, è determinata piuttosto dal volgere dei tempi, e dal mutamento dei rapporti di classe e della lotta di classe, che non dalla personalità dei pensatori. Il pacifico confluire dell'estetica e della religione nel romanticismo è in intimo rapporto con le tendenze termidoriane dell'intellettualità postrivoluzionaria in Germania; con la speranza di poter fondare, utilizzando le nuove possibilità offerte dalla società postrivoluzionaria, un'« arte di vita » armonica, capace di superare le contraddizioni della crisi. Kierkegaard ha in comune col romanticismo la base vitale di un'intellettualità reazionario-parassitaria, il cui atteggiamento nella società capitalistica in via di formazione sospinge verso un'« arte di vita » soggettivistica. Ma poiché egli vive in un'epoca di crisi e profondamente sconvolta, è costretto a cercar di salvare la religione dal pericolo di una stretta affinità con l'estetica, e anzitutto con l'« arte di vita » estetico-parassitaria. Rappresenta quindi, per questo aspetto, il mercoledí delle ceneri del carnevale romantico, come Heidegger rappresenta quello del parassitismo imperialistico della crisi generale del capitalismo dopo la prima guerra mondiale, rispetto al carnevale prebellico di Simmel e di Bergson.

Cosí Kierkegaard è, in apparenza, – anche nel suo sentimento soggettivo –, molto lontano dal primo romanticismo nella concezione dell'estetica come della religione. L'affinità di struttura delle due sfere (l'estetica strettamente legata con l'« arte della vita », e la religione come esperienza puramente soggettiva) è stata da noi già osservata. E la differenza, anzi opposizione dell'accento sentimentale dominante nelle due sfere non fa che accrescere questo trapasso dell'una nell'altra, non voluto, anzi combattuto da Kierkegaard. L'atmosfera dello stadio estetico di Kierkegaard è determinata dalla disperazione. Le confessioni aforistiche dell'« esteta » in *Aut-Aut* cominciano cosí:

Che cos'è un poeta? Un uomo infelice che reca nel cuore cocenti dolori, ma le cui labbra mandano alti sospiri che risuonano all'orecchio estraneo come una bella musica. Gli accade come a quegli infelici che erano torturati nel toro di

Falaride col fuoco lento e le cui grida non potevano giungere alle orecchie del tiranno in modo da atterrirlo, ma avevano per lui il suono di una dolce musica [1].

E nel contraltare kierkegaardiano al *Convito* platonico, dove convengono puri rappresentanti dello stadio estetico a discutere la loro posizione di fronte all'erotica (la questione centrale dell'« arte di vita »), Johannes, il seduttore, dopo aver ascoltato tutti i discorsi, erompe in questi rimproveri contro i suoi compagni: « Riveriti colleghi, avete forse il diavolo in corpo? Parlate come se foste a un funerale e i vostri occhi sono rossi di lacrime, non di vino » [2]. Diverse sfumature di tale disperazione pervadono tutte le considerazioni estetiche di Kierkegaard.

Il rapporto religioso mostra ora, di fronte a ciò, un accrescimento qualitativo, una disperazione ancora più profonda, un ulteriore rafforzamento del solipsismo e dell'irrazionalità nel soggetto rimesso puramente a se stesso. Infatti, prendendo a considerare il caso paradigmatico addotto da Kierkegaard, e cioè il sacrificio di Isacco compiuto da Abramo, ciò che distingue Abramo dall'eroe tragico (e quindi estetico o etico) consiste proprio nell'assoluta incommensurabilità dei motivi del suo operare, nella fondamentale impossibilità di comunicare le sue proprie, decisive esperienze. Ma con ciò è formulata una completa estinzione (e non un superamento) dell'universale etico per la sfera religiosa. Kierkegaard, paragonando il sacrificio di Abramo col conflitto esteriormente simile, ma interiormente soltanto tragico, di Agamennone di fronte alla necessità di sacrificare Ifigenia, dice: « Anche l'eroe tragico concentra in un unico momento l'eticità, che egli teleologicamente trascende; ma in questo egli ha un appoggio nell'universale. Il cavaliere della fede non ha altro appoggio che se stesso, e questo è lo spaventoso » [3]. L'Abramo kierkegaardiano non ha nulla di comune con un eroe tragico, è « qualcosa di completamente diverso; o un assassino o un credente.

[1] KIERKEGAARD, *Entweder-Oder* [*Aut-Aut*], Dresden-Leipzig s. d., p. 15.
[2] ID., *Werke* cit., IV, p. 61.
[3] *Ibid.*, III, p. 75 .

Ciò che sta come posizione intermedia e che salva l'eroe tragico non è applicabile ad Abramo »[1].

Come si vede, la disperazione quale fondamento della vita dello spirito, l'irrazionalità quale contenuto e, in connessione con questo, la fondamentale impossibilità di una comunicazione spirituale fra gli uomini, l'assoluto incognito, caratterizzano in Kierkegaard tanto la vita estetica che la vita religiosa. Perché si determini qui – almeno in apparenza – almeno una polarità di tendenze fra loro connesse e non una completa identità, Kierkegaard è costretto, per avere anche un elemento di separazione, a mettere in evidenza nell'estetica l'elemento antietico, e nella religione il passaggio necessario attraverso l'etica, benché questo non lasci dietro di sé alcuna traccia e sia quindi affatto irrilevante per la trattazione concreta dei problemi, benché l'elemento tragico, proprio nella concezione di Kierkegaard, crei un legame piú intimo fra estetica ed etica di quanto non sussista in lui fra l'etica e la religione. Infatti, come abbiamo visto, l'eroe tragico cerca e trova la sua giustificazione nell'universale (e quindi, secondo Kierkegaard, nell'etica); una cosí forte connessione obbiettiva fra l'etica e la religione non poté mai essere trovata da Kierkegaard. Tanto piú intimo è tale rapporto fra l'estetica e la religione. Kierkegaard stesso lo ammette nei suoi diari. Sotto il titolo: « Sulla mia produzione vista nel suo complesso », scrive: « In un certo senso, per i nostri contemporanei, si tratta di una scelta; si è costretti a scegliere o l'elemento estetico o l'elemento religioso per farne l'idea universale e spiegare cosí tutto in questa maniera »[2].

Questa situazione filosofica disperata della sua filosofia della disperazione costrinse, a nostro avviso, Kierkegaard alla vuota proclamazione di un rapporto fra l'etica e la religione in lui mai esistente. Egli era costretto a questa proclamazione inconsistente se non voleva ammettere (la verità oggettiva) che la sua religione non è altro che

[1] Kierkegaard, *Werke* cit., III, p. 54.
[2] Id., *Die Tagebücher* cit., II, p. 108.

un asilo per esteti decadenti in secco. E poiché Kierkegaard, dato il periodo in cui viveva, non era ancora un Huysmans o magari un Camus, per trovare nella disperazione stessa un'inutile e vanitosa soddisfazione, dovette intraprendere tali vuote costruzioni, riconoscendo inconsciamente e senza volerlo che togliere filosoficamente all'uomo il suo carattere sociale implica al tempo stesso la distruzione di ogni etica.

Certamente, nell'opera complessiva di Kierkegaard, si trova anche un altro motivo in apparenza di tutt'altra natura, ma in realtà legato al precedente: la funzione sociale che egli volle dare alla religione, al cristianesimo. Egli vede maturare la crisi del suo tempo; è un anticapitalista romantico; gli eventi del 1848 « favoriscono » la sua evoluzione (come anche quella di Carlyle, pur molto piú orientato, originariamente, in senso sociale) nel senso di sviluppare tutti i germi del reazionario. Già nel 1849 egli scrive nel suo diario: « Se la provvidenza deve mandare profeti e giudici, ciò deve avvenire unicamente per aiutare il governo »[1]. Alcuni anni dopo egli dice in modo ben deciso: « Tutta la mia opera è la difesa della situazione esistente »[2]. E finalmente, nel 1854, quando ritiene che la rivoluzione « può scoppiare da un momento all'altro », vede il male nel fatto che « si è liquidato il cristianesimo come peso regolatore »[3]. Il cristianesimo kierkegaardiano, rinchiudendo il singolo come singolo nel suo incognito, rendendo per lui privo di valore tutto il mondo sociale e facendo sí ch'egli concentri la sua energia unicamente nella salvezza della propria anima, deve diventare questo « peso ». « E questo peso era destinato a regolare la vita temporale ».

Questa funzione sociale del soggetto isolato, l'incognito come sostegno della conservazione e della reazione, non rappresentano nulla di nuovo nella storia dell'irrazionalismo; in Schopenhauer si possono mostrare nessi molto simili. Come contributo pro-

[1] Kierkegaard, *Die Tagebücher* cit., II, p. 22.
[2] *Ibid.*, p. 242.
[3] *Ibid.*, pp. 357 sg.

prio Kierkegaard dà soltanto la sfumatura della disperazione individuale, della disperazione come elevazione, come segno della vera individualità (in opposizione all'astrattamente universale e generico pessimismo di Schopenhauer), esaltando il *pathos* della soggettività di quest'ultima (e del nulla che le sta di fronte come oggetto adeguato), ad un'altezza la cui sublimità dovrebbe fare impallidire tutti i « meschini » conflitti della vita sociale. Anche qui non è difficile stabilire affinità e differenza con Schopenhauer. In entrambi il nulla appare in forma mitica e mistificata. Ma in Schopenhauer esso è il contenuto reale del suo mito buddistico, mentre la necessaria apparizione e affermazione del nulla confutano e dissolvono il mito cristiano di Kierkegaard. Kierkegaard diventa cosí il precursore di un atteggiamento reazionario i cui riflessi sono percepibili ancora oggi nelle filosofie di Heidegger, di Camus e di molti altri.

Abbiamo parlato del nulla quale oggetto adeguato della soggettività kierkegaardiana, – ma non ci troviamo cosí in contraddizione coi fatti? Non abbiamo forse inserito a torto nella sua concezione del mondo i risultati dei suoi piú tardi seguaci del periodo imperialistico? Non è Kierkegaard un cristiano convinto, un protestante ortodosso? Se si presta fede alle sue affermazioni – per cui si può lasciare benissimo indeciso, come questione psicologica, fino a che punto esse siano sincere fino alla fine, e fino a che punto siano il prodotto di un'autoillusione –, egli non solo è un cristiano credente e ortodosso, ma aspira perfino a restaurare la purezza perduta del cristianesimo. Ma per noi si tratta di decifrare il significato reale e oggettivo di queste affermazioni.

In primo luogo, il cristianesimo non è per Kierkegaard una dottrina. Ma a questa negazione egli contrappone, quale lato positivo, la realizzazione nella prassi, l'imitazione di Cristo. Che questa imitazione venga posta decisamente al centro, non è affatto una novità sorprendente nella storia religiosa. Ma bisogna osservare la differenza che nelle precedenti forme in cui era dato particolare rilievo all'imitazione non era affatto stabilita un'opposizione a una dottrina oggettiva, – non importa di quale dottrina rivelata si trattasse.

L'imitazione appariva come la via dell'individuo alla beatitudine, ma solo in quanto i convincimenti e le azioni di lui si trovavano in perfetto accordo con la dottrina rivelata. In Kierkegaard, invece, questa contrapposizione viene assolutizzata. Il cristianesimo, in generale, non è per lui una dottrina, poiché in tal caso sarebbe degradato a sistema o a parte di un sistema. Dice Kierkegaard: « La fede oggettiva dà l'impressione che il cristianesimo sia annunciato come un piccolo sistema, ancorché non così buono come quello hegeliano »[1]. Da un punto di vista soggettivo, far propria tale dottrina – come ogni rapporto con l'oggettività – sarebbe soltanto un'approssimazione, alcunché di relativo, non già l'assoluto, non già Dio. Dottrina e prassi, oggettività e soggettività, vengono in tal modo contrapposte fra loro in modo antinomico ed esclusivo. « *Dal punto di vista oggettivo vien messo in evidenza ciò che si dice; dal punto di vista soggettivo come si dice* », afferma Kierkegaard, ed è estremamente caratteristico per la vicinanza dell'estetica e della religione nel suo sistema il fatto ch'egli aggiunga: « Questa distinzione è già valida nell'estetica »[2].

Questa netta contrapposizione ha però conseguenze decisive per tutta la concezione kierkegaardiana della religione. Il pensiero poc'anzi espresso in tagliente forma aforistica viene compiuto nei particolari:

Quando si cerca la verità obbiettivamente, si bada alla verità come a un oggetto col quale il soggetto della conoscenza è in relazione. Non si bada alla relazione, ma solo alla verità, al vero con cui esso è in relazione. Se ciò con cui esso è in relazione è soltanto la verità, il vero, il soggetto è nel vero. Se si cerca la verità dal punto di vista soggettivo, si bada soggettivamente alla relazione dell'individuo...[3].

Ed egli non manca di trarre da ciò tutte le conseguenze dichiarando nelle proposizioni che seguono immediatamente questo

[1] KIERKEGAARD, *Werke* cit., VI, p. 289.
[2] *Ibid.*, p. 277.
[3] *Ibid.*, p. 274.

passo: « Purché il come di questo rapporto sia nella verità, l'individuo è nella verità, anche qualora si trovasse in rapporto con la non verità ». Si vede qui chiaramente quanto Kierkegaard sia più sincero dei suoi seguaci dell'età dell'imperialismo. Entrambi badano soltanto all'atto soggettivo e non all'oggetto; ma mentre Kierkegaard ne trae la sola conseguenza possibile, escludendo che per tal via si possa raggiungere alcun genere di conoscenza, i successivi esistenzialisti eliminano semplicemente la « parentesi » fra cui, secondo il metodo della fenomenologia husserliana, prendendo a considerare la soggettività dell'atto, avevano posto il mondo oggettivo, reale o immaginario, e affermano cosí di esser giunti a un'ontologia, a una vera oggettività. Kierkegaard, invece, formula con grande chiarezza, e in forma concretamente teologica, ciò che era contenuto nelle sue precedenti considerazioni filosofiche generali: « Vi è chi prega veramente Dio, anche se rivolge la sua preghiera a un idolo; e vi è chi prega il vero Dio in modo falso, e allora la sua preghiera è in realtà rivolta ad un idolo »[1].

Kierkegaard prende quindi sul serio la sua teoria rivolta contro Hegel e contro ogni conoscenza oggettiva: « La soggettività è la verità ». Ma in questa pretesa fondazione della soggettività religiosa che cosa avviene della religione stessa e di Dio? Nelle considerazioni fatte al riguardo Kierkegaard torna a parlare del carattere di approssimazione del modo in cui viene colta dal soggetto ogni oggettività, e quindi di ogni conoscenza, e mostra la situazione insostenibile che ne deriva per chi esista religiosamente: « Poiché egli deve valersi di Dio nello stesso momento, poiché ogni momento in cui non ha Dio è perduto »[2]. E in una nota a queste parole aggiunge:

In tal modo *Dio diventa certamente un postulato* [il corsivo è mio, G. L.], ma non nel senso ozioso in cui di solito questa parola vien presa. Diventa invece evidente che la sola maniera in cui un esistente viene a contatto con Dio è che

[1] Kierkegaard, *Werke* cit., VI, p. 276.
[2] *Ibid.*, p. 275.

la contraddizione dialettica porti la passione alla disperazione e mediante la « categoria della disperazione » aiuti (la fede) a cogliere Dio. Così il postulato non è affatto qualcosa d'arbitrario, ma addirittura *legittima difesa*; sicché non già Dio è un postulato, ma il fatto che l'esistente postuli Dio è una necessità[1].

Vediamo qui come Kierkegaard si preoccupi di rendere innocue le sue coerenti deduzioni e di attenuare il carattere di postulato del suo Dio facendone un semplice aspetto, per quanto necessario, dell'atteggiamento soggettivo.

Siffatti tentativi, però, non cambiano nulla allo stato di cose che risulta necessariamente dalle sue premesse, e Kierkegaard è troppo figlio del suo tempo, è troppo « moderno », per adoperarsi sul serio ad alterare essenzialmente queste conseguenze, per mostrare magari una realizzazione effettiva del suo postulato di Dio. Egli è contemporaneo della dissoluzione dello hegelismo, conosce l'importanza della critica religiosa di Feuerbach, anzi, è perfino affascinato dalla sua riduzione della religione alla soggettività umana, che peraltro, in Feuerbach, ha il compito di dissolvere la religione stessa. Dice pertanto a proposito di Feuerbach: « D'altra parte uno schernitore, attaccando il cristianesimo, lo espone in modo eccellente, tanto che è un piacere leggerlo, e chi non sa dove trovare il cristianesimo esposto in modo preciso, non può quasi fare a meno di ricorrere a lui »[2].

Questa simpatia per gli atei del suo tempo non è fortuita. Non solo perché Kierkegaard ha compreso altrettanto chiaramente di loro l'insostenibilità di una difesa oggettiva e scientifica della religione, ma anche perché le particolari condizioni del rispecchiamento ideologico della crisi politico-sociale degli anni '40 determinano un forte avvicinamento. Abbiamo già fatto notare più volte come la dissoluzione dell'idealismo oggettivo si trovi al centro di

[1] KIERKEGAARD, *Werke* cit., VI, p. 275, nota.

[2] *Ibid.*, VII, p. 291. Similmente egli dice negli *Stadi* a proposito di Börne, di Heine e di Feuerbach: « Spesso s'intendono molto bene della religione ». IV, pp. 418 sgg.

questa crisi, come – finché non venne realizzato il vero superamento di Hegel da parte del materialismo dialettico – ogni tentativo borghese di andare oltre la posizione hegeliana in senso rivoluzionario abbia dovuto necessariamente risolversi in un soggettivismo filosofico. Ciò è apparso in tutta chiarezza in Bruno Bauer o in Stirner. Ma anche nei punti deboli dell'antropologismo di Feuerbach sono contenuti tali elementi di soggettivizzazione. Anche qui, data la mancanza di una teoria dialettica del rispecchiamento, la coerente dottrina materialistica della fondamentale indipendenza dell'oggetto dal soggetto deve essere spesso attenuata. Feuerbach stesso, in verità, si è sempre sforzato di seguire con rigore questa linea materialistica, ma ciò gli riesce soltanto nella gnoseologia in senso stretto, e dovunque altrove appaiono anche in lui, come Marx, Engels e Lenin hanno fatto notare, piú o meno chiare le incoerenze dell'antropologismo. In tal senso Stalin sottolinea che il materialismo filosofico di Marx e di Engels non è identico a quello di Feuerbach piú di quanto la dialettica marxista sia identica a quella di Hegel.

Gli elementi di soggettivazione fanno sí che le conseguenze atee di tale critica materialistica della religione sfumino del pari in un'incerta penombra: l'ateismo si presenta come una nuova forma di religione. Questo si può osservare molto bene in Heine. Ma neppure in Feuerbach mancano tali incoerenze del perdurare della religione in forme atee, ed Engels, criticando questi punti deboli, ricorda anche quanto fossero universalmente diffusi in questo periodo. Egli adduce quale esempio l'affermazione dei seguaci di Louis Blanc, che solevano dire: « Allora l'ateismo è la vostra religione »[1].

Naturalmente, a proposito di Kierkegaard, non si può mai parlare di un'aperta professione di ateismo religioso; questo è un prodotto inconscio e non voluto della sua concezione. Kierkegaard, volendo liberare l'apologia della religione dal falso oggettivismo idealistico di Hegel, cade nella corrente di quel soggettivismo che vuol ricondurre al soggetto ogni specie di oggettività e farla derivare

[1] MARX-ENGELS, *Ausgewählte Schriften* cit., II, pp. 352 sgg.

esclusivamente da esso. Proprio per ciò, in lui, in quella che si potrebbe chiamare la considerazione gnoseologica del soggetto religioso, deve necessariamente sparire ogni oggetto (e quindi anche ogni traccia di Dio). Questa metodologia è però al tempo stesso un'espressione fedele del suo modo spontaneo di sentire l'universo e determina quindi l'ambiente tipico e dato in partenza del suo atteggiamento esistenziale religioso: esso è il nulla. Kierkegaard esige dal suo uomo esistente in senso religioso che mantenga l'« incertezza oggettiva », che « io sia nella piú profonda incertezza oggettiva, " sui settantamila fili d'acqua ", e tuttavia creda »[1].

Ma credere in che cosa? Ogni dottrina è scomparsa, essendo ogni dottrina « o un'ipotesi, o un'approssimazione, dato che ogni decisione eterna risiede proprio nella soggettività »[2]. La comunità è scomparsa, poiché ogni uomo religioso vive in un incognito assoluto: « Ma nella passione assoluta, che è l'estremo della soggettività, e nel come interiore di questa passione, l'individuo è il piú possibile lontano da questo terzo »[3]. Kierkegaard osserva poi che se due spiriti religiosi si parlassero, « l'uno farebbe un comico effetto sull'altro, poiché nessuno dei due potrebbe esprimere direttamente l'interiorità nascosta »[4]. E l'imitazione di Cristo? Poiché non vi è dottrina alcuna, poiché, secondo la concezione di Kierkegaard, la venuta di Cristo sulla terra rappresenta essa stessa il punto culminante dell'incognito, come può la soggettività religiosa sapere chi bisogna imitare e in quali atti o pensieri? Essa quindi non ha altra norma se non ciò che trova nella propria soggettività, vale a dire, in Kierkegaard, disperazione e nichilismo.

E seguendo i suoi intimi sentimenti, Kierkegaard afferma quest'aria rarefatta della completa solitudine, questa atmosfera del nulla, proprio dal punto di vista dell'estremo sviluppo della soggettività. Non per nulla scrive (1848) nel suo diario: « Il discepolo

[1] KIERKEGAARD, *Werke* cit., VI, p. 279.
[2] *Ibid.*, p. 269.
[3] *Ibid.*, VII, p. 194.
[4] *Ibid.*, p. 196.

conduce in un certo senso un'esistenza monca finché il maestro vive con lui. Il discepolo non può, in un certo senso, riuscire ad essere se stesso »[1]. E il Dio dei diari di Kierkegaard ha la stessa fisionomia dell'intellettuale borghese disperatamente eccentrico (in questi passi Kierkegaard è un inconsapevole e inconseguente discepolo di Feuerbach, del quale esagera, senza saperlo, alcuni aspetti in modo caricaturale). Nel suo diario (1854) si trova scritto:

... Dio è certamente persona, ma che lo voglia essere di fronte al singolo dipende dal fatto che Egli vi accondiscenda o no. La Grazia di Dio consiste in questo che nella relazione con te voglia essere persona; se tu sprechi la sua Grazia, Egli ti punisce con l'essere con te in rapporto di obbiettività. [redacted] in questo senso si può dire che il mondo (nonostante tutte le prove) non ha un Dio personale[2].

Corrisponde perfettamente a questo profondo orientamento di Kierkegaard verso l'interiorità e a questo aristocratismo solipsistico il fatto che proprio nel suo ultimo periodo, quando lotta a viso aperto per la restaurazione e la purificazione del cristianesimo, dichiara che nell'età moderna non vi è affatto cristianesimo:

Ora io non ho ancora mai visto un sol uomo, la cui vita, secondo l'impressione che di lui ho avuta (prescindo dalle « assicurazioni » delle quali non faccio alcun conto) mostrasse anche solo lontanamente che egli fosse morto per la carne e rinato per lo spirito (non più di quanto credo di esserlo io stesso). Ora come mai è accaduto che interi Stati e paesi siano cristiani? Che il numero di noi cristiani ascenda a milioni?[3].

[redacted] le affermazioni circa il cristianesimo del passato resisterebbero del pari difficilmente alla sua critica se egli la volgesse contro di esse.

[1] Kierkegaard, *Die Tagebücher* cit., II, p. 80.
[2] *Ibid.*, p. 392.
[3] Id., *Werke* cit., IX, p. 121. Dal punto di vista di Kierkegaard si dovrebbe qui necessariamente domandare: come fa egli a sapere che nessuno dei suoi contemporanei è cristiano? In base all'incognito da lui stesso stabilito potrebbe anche essere che tutti fossero cristiani. Nella sua propria gnoseologia Kierkegaard non ha certo alcun criterio per decidere tale questione.

I due movimenti appaiono, a prima vista, volti in direzioni opposte, che però, dal punto di vista sociale, sono dovute alle stesse cause. Il carattere religioso assunto dall'ateismo in pensatori altrimenti progressisti è inizialmente soltanto incertezza e smarrimento di fronte alle conseguenze ultime del proprio punto di vista; ma con la crescente decadenza della borghesia e della sua ideologia diventa sempre piú una rinuncia ad ogni posizione critica nelle questioni filosofiche generali. È lo stesso processo percorso dall'agnosticismo di scienziati-filosofi, che fu, per un certo tempo, « un materialismo timido » (Engels), per convertirsi sempre piú, nel periodo dell'imperialismo, in idealismo reazionario e in creazione di miti. Il trasformarsi in ateismo dell'atteggiamento religioso è invece, considerato in se stesso, un processo spontaneo di dissoluzione delle concezioni religiose. Ma la tattica di difesa elastica della borghesia reazionaria può farne un nuovo strumento di conservazione, in quanto è possibile, con l'aiuto di questa dissoluzione, arrestare e deviare verso la tutela religiosa della realtà esistente quella crisi dell'intellettualità borghese che altrimenti porterebbe al distacco da ogni religione. Cosí, a poco a poco, nel periodo dell'imperialismo, i due indirizzi confluiscono l'uno nell'altro ed è spesso diventato difficile distinguerli.

Abbiamo parlato di una tattica della borghesia reazionaria. L'esattezza di questa affermazione subirebbe tuttavia una deformazione se noi imputassimo questa tattica per esempio a Kierkegaard. Dal punto di vista soggettivo Kierkegaard era un pensatore onestamente convinto, le cui contraddizioni nascono dal fatto che egli era trascinato da correnti sociali la cui essenza, in parte, egli non comprendeva affatto, e in parte assai poco. (Che a lui non mancasse del tutto la coscienza della sua posizione politico-sociale appare dalla sua concezione, a noi già nota, della religione come potenza conservatrice). Si tratta dell'espressione spontanea del modo di sentire di un ceto intellettuale borghese privato delle proprie radici e diventato parassitario. Che non si tratti qui di un problema personale di Kierkegaard o di un problema locale danese, risulta non solo

dall'influenza internazionale da lui avuta piú tardi, ma anche dal fatto che, indipendentemente da lui, concezioni analoghe di ateismo religioso sorgono e agiscono dappertutto.

È qui impossibile trattare tale questione anche solo in modo sommario. Rimando soltanto brevemente a Dostojevskij, il quale, in circostanze sociali del tutto diverse, con altri fini ed altri mezzi, assume spesso una posizione assai simile di fronte al confluire di religione e ateismo. Una ricerca sulle corrispondenze e sulle divergenze sarebbe certo molto interessante e istruttiva. Ci dobbiamo qui limitare a osservare che nei « santi » di Dostojevskij l'ateismo si presenta perfino come il « penultimo passo verso la fede perfetta ». Dostojevskij, è vero, in netta opposizione con Kierkegaard, cerca di presentare anche questa « fede perfetta » nella sua pratica realizzazione umana. Ma tuttavia – ed è caratteristico – sempre in modo che questa realizzazione deve sí, da un lato, significare una rottura dell'incognito kierkegaardiano degli uomini nei loro rapporti, ma esprime sempre, d'altro lato, la stretta affinità di questa « bontà chiaroveggente » con un profondo scetticismo nei confronti degli uomini, col disprezzo nichilistico per essi [1].

Abbiamo quindi a che fare, in Kierkegaard, con una forma piú evoluta di ateismo religioso che non in Schopenhauer. La sua contraddittorietà prima accennata può, nel loro confronto, arricchirsi di un aspetto nuovo: del suo rapporto con la prassi. Il pessimismo irrazionalistico di Schopenhauer culmina in un completo ripudio ascetico di ogni prassi. Kierkegaard invece mette in evidenza il compito dell'attività e dell'operare per la soggettività esistente, anzi po-

[1] Dalla ricca letteratura sull'ateismo religioso riportiamo soltanto una significativa citazione per mostrare [redacted] carattere generale di questa tendenza. Dice Berdjajev: « L'athéisme n'est qu'une des expériences dont se compose la vie de l'homme, un moment dialectique de la connaissance de Dieu. Le passage par le stade de l'athéisme peut signifier l'épuration de l'idée de Dieu, la délivrance de l'homme du mauvais sociomorphisme ». Quest'ultimo termine indica che anche Berdjajev vede il « merito » principale dell'ateismo religioso nella desocializzazione dell'uomo. BERDJAJEV, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, Paris 1947, p. 26.

lemizza non senza ragione contro l'elemento fantastico che si nasconde nella pura contemplazione dell'idealismo tedesco; chiama giustamente un fantasma il soggetto-oggetto identico di Schelling e di Hegel.

Questa opposizione fra Schopenhauer e Kierkegaard è del pari una conseguenza dello sviluppo storico, dell'acuirsi della crisi nell'essere sociale della classe borghese. Ciò che nell'inerte periodo della Restaurazione rappresentava la forma tipica di un distacco reazionario dalla partecipazione alla prassi sociale, e quindi la forma tipica di una « neutralizzazione » dell'elemento intellettuale, e che diventò di nuovo una forma tipica generale dopo la sconfitta della rivoluzione del 1848, non poteva bastare nell'epoca di crisi degli anni '40. Dal punto di vista obbiettivo Kierkegaard compie una « neutralizzazione » reazionaria, distoglie dalla prassi sociale al pari di Schopenhauer. Ma egli contrappone a questa prassi, non la pura forma del distacco contemplativo dalla vita, ma un agire « speciale », « esistenziale », che peraltro, come abbiamo visto, è depurato con altrettanta cura da tutte le determinazioni sociali, e che è quindi, in realtà, solo un agire apparente. Esso possiede, senza dubbio, gli attributi « interni » dell'agire, la sua descrizione filosofica contiene i piú diversi atti psichici dell'agire; ed esso sembra quindi un'ingannevole contraffazione dell'agire stesso, benché in esso sia cancellato tutto ciò per cui un agire diventa davvero un agire, vale a dire l'oggettività della vita sociale.

Kierkegaard stesso, nei momenti in cui è disposto all'autocritica, si rende vagamente conto che questa parte centrale del suo pensiero rappresenta in fondo una caricatura dell'agire. Scrive (1854) nel suo diario: « Si può immaginare qualcosa di piú ridicolo che voler impiegare una gru per sollevare uno spillo? »[1]. Certo proprio questa natura caricaturale e illusoria – in conseguenza della pura interiorità – procurò alla filosofia kierkegaardiana una certa influenza nel periodo di crisi degli anni '40; e un'influenza molto ampia

[1] Kierkegaard, *Die Tagebücher* cit., II, p. 383.

nella grande crisi fra le due guerre imperialistiche (influenza che non è scomparsa ancora oggi). Poiché l'estinzione delle determinazioni sociali della prassi facilita, da un lato, la decisione a favore della realtà esistente, e d'altro lato l'apparenza della prassi conferisce alla neutralizzazione irrazionalistica dell'intellettualità un piú deciso e attivo carattere reazionario di quanto non avesse la contemplazione schopenhaueriana. Nelle successive correnti di derivazione kierkegaardiana nel periodo imperialistico questo carattere è ancora piú accentuato, in quanto il moderno esistenzialismo, con l'aiuto del metodo fenomenologico di Husserl, dispone di mezzi per distruggere le concrete determinazioni sociali piú raffinati di quelli dello stesso Kierkegaard. I suoi moderni continuatori fanno scomparire ogni elemento concreto, storico e sociale della prassi, ma conservano – di questi elementi – uno scheletro deformato nella forma di una pretesa oggettività ontologica. (Si pensi al « *das Man* », al « si » impersonale di Heidegger). La prassi esistenzialista non contrappone piú, come Kierkegaard, il vuoto, inutile e antietico operare della « storia universale » alla preoccupazione puramente interiore per la salvezza dell'anima, ma vuol dare l'impressione che nella « vera » realtà ontologicamente purificata, nella « situazione », si compirebbe la propria libera scelta, si realizzerebbe il proprio « progetto » (Sartre). L'eliminazione esistenzialistica dei contenuti, della direzione di sviluppo ecc. delle determinazioni sociali ha fatto sí che in tale « libera scelta » Heidegger abbia optato per Hitler.

Questa concezione apparentemente attivistica è il passo decisivo che nella storia dell'irrazionalismo Kierkegaard compie al di là della posizione di Schopenhauer. A questo riguardo, un altro passo innanzi verso la reazione ancor piú decisa e militante è stato compiuto in seguito da Nietzsche. Nonostante ogni opposizione che qui si manifesta, non si può trascurare la stretta affinità di Schopenhauer e di Kierkegaard particolarmente nelle questioni di etica. Quando Kierkegaard, dopo il 1850, lesse Schopenhauer, riconobbe con calore i meriti di questa filosofia. Da quell'acuto pensatore che era, mostrò subito il punto piú debole dell'etica schopenhaueriana osser-

vando « che è sempre scabroso esporre un'etica che non ha alcuna efficacia su chi la insegna... »[1]. In un altro passo ha commentato aspramente, chiamandole « chiacchiere professorali », le parole di Schopenhauer con cui questi aveva affermato « che era il primo ad aver assegnato all'ascesi un posto nel sistema »[2]. E prendendo lo spunto di qui egli esamina la posizione di Schopenhauer di fronte alla filosofia delle università spregiata da entrambi: « Ma in che cosa Schopenhauer differisce da un professore? Esclusivamente per il fatto che Schopenhauer è un possidente ». La conseguenza ch'egli ne ricava è che Schopenhauer – in senso socratico, il che per Kierkegaard ha una grande importanza, perché indica, a suo giudizio, la forma non cristiana dell'« esistenza » – non è del tutto immune dall'essere un semplice sofista.

Ma come sostiene Kierkegaard la prova a cui Schopenhauer fu trovato troppo leggero? Egli è costretto anzitutto ad ammettere che il valore « esistenziale » dell'indipendenza materiale garantita da un patrimonio proprio è un elemento decisivo anche per lui, come lo era per Schopenhauer. Egli è abbastanza onesto per confidare questo almeno al suo diario: « Il fatto che sono divenuto uno scrittore è dovuto essenzialmente alla mia malinconia e al mio denaro »[3]. E in un altro passo:

> Ma anche se io volessi considerare la mia esistenza di scrittore lasciando da parte la mia vita di uomo, rimane tuttavia un motivo di perplessità nel fatto che sono stato favorito dalla possibilità di condurre una vita indipendente. Questo lo riconosco completamente e mi sento quindi molto meschino a paragone di uomini che hanno saputo svolgere una vera esistenza spirituale in reale povertà[4].

[1] KIERKEGAARD, *Die Tagebücher* cit., II, p. 345.
[2] *Ibid.*, p. 368.
[3] *Ibid.*, I, p. 373.
[4] *Ibid.*, p. 384. Tali citazioni potrebbero essere moltiplicate a piacere. Rimandiamo i lettori che si interessano di questo lato biografico di Kierkegaard anzitutto al colloquio da lui avuto poco prima della sua morte con Emil Boesen, *ibid.*, II, p. 407, come pure alle memorie di sua nipote Henriette Lund, *ibid.*, p. 413. A noi qui non interessano questi particolari biografici, bensí soltanto il rapporto fra questa « sublime » etica metasociale e la sua base finanziaria volgarmente borghese.

A questo riguardo, perciò, Kierkegaard non può rinfacciare nulla a Schopenhauer: entrambe queste filosofie mettono capo a un atteggiamento puramente interiore d'« indipendenza », alieno dall'assillo del mondo sociale di tutti i giorni; e di qui essi guardano con disprezzo i mestieranti della filosofia (i professori, e anzitutto Hegel), dove risulta che la base di questa sublimità non va cercata nell'etica stessa, bensí nell'indipendenza finanziaria dei suoi autori. Constatare questo non è senza importanza storica, poiché la fase ascendente della filosofia borghese ha prodotto pensatori che hanno realizzato – certo non con premesse e conseguenze irrazionalistico-reazionarie – un tale atteggiamento di fronte al « mestiere » in una vita di sacrificio; basta pensare a Spinoza, a Diderot o a Lessing.

Ancora piú importante è che anche Kierkegaard, in rapporto all'attuazione « esistenziale » della sua etica, si avvicina molto alla soluzione di Schopenhauer, certo in una forma piú velata e meno cinica. Ricordiamo ancora il passo in cui Kierkegaard nega ai suoi contemporanei il diritto di dirsi cristiani. Ivi si trova posta fra parentesi la frase: « Tanto poco io stesso credo di esserlo ». E nelle considerazioni conclusive di questo libro è detto:

> Se invece nel nostro tempo non vi è alcuno che osi assumere il compito e il carattere del riformatore, il sussistente deve sussistere, essere mantenuto in vigore, purché si rassegni ad ammettere, conformemente alla verità, che, considerato dal punto di vista cristiano, esso è solo una limitata approssimazione al cristianesimo [1].

Ora, che cosa si dice qui di diverso rispetto all'atteggiamento di Schopenhauer verso l'ascesi nella teoria e nella propria prassi? Se nel commento che Kierkegaard fa di questa posizione di Schopenhauer, e che ora citeremo, si sostituisce la parola ascesi con la parola cristianesimo, ci troveremo di fronte non solo un'inconscia, e proprio per questo tanto piú stroncatrice autocritica di Kierkegaard, ma un ulteriore argomento per la tesi che il succo della sua

[1] KIERKEGAARD, *Werke* cit., XI, p. 188.

filosofia è non tanto un rinnovamento del cristianesimo quanto una nuova specie di ateismo religioso irrazionalistico. Dice Kierkegaard:

> Che l'ascesi trovi ora il suo posto nel sistema non è forse una prova che il suo tempo è passato? Vi fu un tempo in cui si era asceti nel carattere. Venne poi un'epoca in cui si lasciò cadere in dimenticanza tutto ciò che riguarda l'ascesi. Ora vi è uno che si gloria di aver indicato per primo il suo posto nel sistema. Ma proprio questo modo di occuparsi dell'ascesi mostra che essa non esiste per lui nel senso vero... Schopenhauer è così lungi dall'essere un pessimista nel vero senso della parola, che rappresenta, al massimo, il lato interessante; egli rende, in certo qual modo, interessante l'ascesi: pericolo quanto mai grave per un'epoca avida di piaceri, che avrà il più grave danno dal distillare il piacere perfino dall'ascesi, considerando l'ascesi senza carattere e assegnandole un posto nel sistema[1].

Questa inconsapevole autocritica è tanto più giusta in quanto qui Kierkegaard – sempre senza volerlo – confessa, in primo luogo, che il cristianesimo appartiene al passato, che proprio la trattazione dialettica qualitativa, proprio la posizione della religione negli *Stadi* (la posizione nel sistema) ne forniscono la prova; specialmente perché, come abbiamo mostrato, il carattere puramente etico, pratico-soggettivo della religione è un'illusione di cui Kierkegaard è vittima, perché – allo stesso modo di Hegel o di Schopenhauer – egli ha creato solo un sistema. In secondo luogo, ed è questa la cosa più importante, Kierkegaard fa notare, con grande insistenza, quanto sia frivolo e inopportuno, per le questioni etiche decisive, il « diventare interessante » dell'ascesi in Schopenhauer, e quanto questi sia condiscendente a tale riguardo verso le tendenze edonistiche di un mondo decadente e avido di piaceri. Ma il caso di Kierkegaard è esattamente lo stesso. [redacted] non per caso: esigenze quali l'ascesi buddistica o il cristianesimo del « paradosso » sarebbero – prese alla lettera – assurdità anacronistiche nel periodo del capitalismo o magari dell'imperialismo; i suoi rappresentanti non sarebbero che degli eccentrici e non interesserebbero nessuno.

[1] KIERKEGAARD, *Die Tagebücher* cit., II, pp. 368 sg.

Che Schopenhauer e Kierkegaard siano arrivati ad avere un'influenza in tutto il mondo è dovuto al carattere testè analizzato dei loro sistemi: è nell'essenza del capitalismo che ogni etica borghese abbia necessariamente un carattere contraddittorio. Per il borghese comune valgono le parole di Marx: « [redacted] borghese si comporta di fronte alle istituzioni del suo regime come l'ebreo di fronte alla legge; le elude ogni volta che può, ma vuole che tutti gli altri le rispettino in ogni caso »[1]. In forma piú complessa questo stato di cose si rispecchia nell'intellettualità borghese. Al tempo dell'ascesa di questa classe e delle illusioni, storicamente giustificate, circa la propria realtà di classe, furono compiuti tentativi per risolvere filosoficamente le contraddizioni sulla base della missione storico-sociale della borghesia. Il rapporto fra *bourgeois* e *citoyen* è una delle questioni piú importanti di questo complesso, un onesto tentativo di abbracciare col pensiero le contraddizioni oggettive della realtà borghese.

Col deciso affacciarsi delle contraddizioni del capitalismo, col cessare della lotta per la completa eliminazione dei residui feudali, col crearsi del fronte di difesa della borghesia contro il proletariato, come unico terreno in cui essa è realmente impegnata, comincia naturalmente, anche nell'etica, il periodo dell'apologetica. La forma volgare di essa sanziona direttamente tutte le ipocrisie che questa direzione di sviluppo della società determina nel borghese medio. Le forme indirette pervengono all'approvazione morale della società borghese per vie piú rigirate e complesse. L'apologetica indiretta consiste anzi, in generale, nel ripudiare la realtà in genere (la società in genere) in modo che la conseguenza ultima di tale ripudio conduca all'approvazione del capitalismo o almeno alla sua benevola accettazione. Sul terreno della morale essa scredita anzitutto l'operare sociale in genere e specialmente ogni tendenza che voglia modificare la società. Essa raggiunge questo scopo isolando l'individuo e affermando ideali etici cosí alti che davanti alla loro subli-

[1] MARX-ENGELS, *Die deutsche Ideologie* cit., p. 182.

mità la meschina piccolezza dei fini sociali sembra impallidire e dissolversi. Ma un'etica siffatta, se vuol raggiungere un'influenza effettiva, vasta e profonda, deve non solo affermare questo alto ideale, ma al tempo stesso dispensare (del pari con l'ausilio di elevati argomenti etici) dal seguirlo. Poiché la realizzazione di un siffatto ideale potrebbe porre l'individuo borghese decadente davanti a un compito che gli apparirebbe personalmente altrettanto difficile quanto lo è l'operare sociale. L'efficacia della funzione deviatrice dell'apologetica indiretta diventerebbe allora problematica. Il borghese decadente, e in particolare l'intellettuale decadente, ha bisogno di un'esaltazione moralmente aristocratica che non obblighi a nulla; egli – poiché di fatto gode di tutti i privilegi dell'essere borghese – vuole avere, per accrescere questo vantaggio, il sentimento dell'eccezione, e perfino dell'eccezione ribelle e « non conformista ». In tal modo, nella sfera della « pura spiritualità », egli riproduce l'egoismo del borghese ordinario che si preoccupa soltanto di se stesso, e ha al tempo stesso il piacere spirituale di essere infinitamente superiore a quest'ultimo, di trovarsi in radicale opposizione con l'ordinaria morale della borghesia.

Solo mediante questo duplice porre e negare l'apologetica indiretta può attuare completamente la sua funzione sociale sul terreno della morale: creare un complicato sistema di principî pratici, sottratto alla vita ordinaria, rispondente alle esigenze e alle pretese dell'intellettualità, ma il cui nucleo piú profondo – anche se in forma esaltata e travisata – rimane tuttavia quella forma fondamentale della realtà sociale borghese – e l'etica che la esprime – che abbiamo visto or ora definita da Marx. L'apologetica indiretta nella morale ha [redacted] compito di ricondurre l'intelligenza, a volte ribelle, sui binari dello sviluppo reazionario della borghesia, tenendo conto di tutte le sue pretese intellettuali ed etiche al relativo *confort*. Nella scoperta di questi metodi Schopenhauer e Kierkegaard furono dei precursori. I loro epigoni (Nietzsche, che ha sviluppato ulteriormente questo pensiero nel senso della reazione militante, non va naturalmente annoverato fra essi) non hanno inventato nulla

di essenzialmente nuovo; non hanno fatto che adattare questi metodi alle esigenze della borghesia imperialistica che diventava sempre più reazionaria; hanno eliminato sempre più quei residui di coerenza e di buona fede che Schopenhauer e Kierkegaard in parte avevano ancora; sono diventati sempre più apologeti puri e semplici della decadenza borghese.

III. Nietzsche come fondatore dell'irrazionalismo del periodo imperialistico

I

In generale si può dire che l'esito della rivoluzione del 1848 dà inizio al periodo di decadenza dell'ideologia borghese. Vi sono ancora certamente – specie nella letteratura e nell'arte – alcuni continuatori del periodo di ascesa, le cui opere non possono essere affatto assegnate a questo stadio. (Basti ricordare Dickens e Keller, Courbet e Daumier). Inoltre il periodo che va dal 1848 al 1870 è pieno di importanti figure di transizione, la cui opera presenta bensí caratteri di decadenza, ma che per il contenuto centrale dei loro scritti non rientrano affatto in quest'ultima (Flaubert, Baudelaire). Nel campo delle scienze teoriche, in particolare dell'economia e della filosofia, la decadenza, è vero, comincia già molto prima. L'economia borghese a partire dal dissolversi della scuola di Ricardo (fra il 1820 e il 1830) e la filosofia borghese a partire dalla dissoluzione dell'hegelismo (fra il 1830 e il 1848) non hanno piú prodotto nulla di originale e d'importante per l'ulteriore progresso. In entrambi i campi domina esclusivamente l'apologetica del capitalismo. Simile è la situazione nelle scienze storiche. Il fatto che le scienze della natura abbiano compiuto anche in questo periodo straordinari progressi – la grande opera di Darwin appare fra [redacted] 1848 e il 1870 – non modifica questo quadro complessivo. Scoperte progressive vengono compiute fino ai nostri giorni, ma questo non impedisce che si determini una certa degenerazione della metodologia generale, un crescente orientamento reazionario dell'epistemologia borghese, e che con sempre maggior energia i risultati delle scienze della natura vengano impiegati per diffondere concezioni reazionarie. (Qui

non parliamo dello sviluppo ideologico della Russia. Ivi il 1905 corrisponde al 1848 dei paesi occidentali, e dodici anni dopo trionfa già la rivoluzione socialista).

Solo nel quadro complessivo di tutti questi fatti abbiamo il diritto di affermare senza falsare le proporzioni che anche gli anni 1870-71 rappresentano una svolta nello sviluppo ideologico. In primo luogo, in questi anni si conclude la storia della formazione dei grandi stati nazionali dell'Europa centrale e si realizzano in tal modo molte delle più importanti istanze delle rivoluzioni borghesi; finisce, in ogni caso, il loro periodo nell'Europa occidentale e centrale. Anche se in Germania e in Italia (per non parlare dell'Austria e dell'Ungheria) mancano elementi essenziali dell'effettiva trasformazione borghese-rivoluzionaria, anche se continuano a sussistere molti residui feudali-assolutistici: si può pensare all'eliminazione di questi ultimi ormai solo in una rivoluzione guidata dal proletariato. E la rivoluzione proletaria mostra già in questi anni la sua chiara fisionomia nella Comune di Parigi. Già l'insurrezione di giugno era stata una svolta non solo per la Francia, ma per l'Europa: il suo scoppio rafforzò l'alleanza della borghesia con le classi reazionarie, la sua sconfitta segnò il destino di tutte le rivoluzioni democratiche di questi anni. L'illusione che queste vittorie della borghesia avessero restaurato definitivamente l'« ordine » svaní ben presto. Dopo una pausa breve – vista storicamente – i movimenti delle masse operaie si ridestano; nel 1864 fu fondata la I Internazionale, e nel 1871 il proletariato riuscí, sia pure per un tempo relativamente breve e solo nell'ambito di una metropoli, a impadronirsi del potere realizzando la Comune di Parigi e la prima dittatura del proletariato.

Le conseguenze ideologiche di questi avvenimenti sono molto importanti. Sempre più la polemica della scienza e della filosofia borghese si volge contro il nuovo avversario, contro il socialismo. Mentre al tempo della sua ascesa l'ideologia borghese combatteva contro il sistema feudale-assolutistico, e i suoi conflitti di tendenza derivavano dal diverso modo d'intendere questa opposizione, ora l'avversario principale è la concezione del mondo del proletariato.

Di conseguenza mutano l'oggetto e il modo d'espressione di ogni filosofia reazionaria. Nel periodo in cui la borghesia si trovava in fase ascendente la filosofia reazionaria difendeva l'assolutismo feudale e più tardi i residui feudali e la Restaurazione. La posizione particolare di Schopenhauer consiste, come abbiamo visto, nell'aver egli diffuso per primo una concezione del mondo di carattere decisamente *borghese*-reazionario. Ma egli si trova ancora sulla stessa linea del reazionario feudale Schelling, poiché entrambi considerano quale avversario principale le tendenze progressive della filosofia borghese: il materialismo e il metodo dialettico.

Con l'insurrezione di giugno e specialmente con la Comune di Parigi la direzione della polemica reazionaria cambia in modo radicale: da un lato non vi è più una filosofia borghese progressiva da combattere; per quel tanto che contese ideologiche di tal natura si presentano – e alla superficie tengono molto posto – si tratta di divergenze circa la tattica più efficace per rendere il socialismo inoffensivo e di differenze di ceti nell'ambito della borghesia reazionaria. D'altro lato il suo avversario principale ha già fatto la sua apparizione anche in forma teorica. Nonostante gli sforzi della scienza borghese, diventa sempre più difficile uccidere il marxismo col silenzio; in modo sempre più chiaro gli ideologi che guidano la borghesia sentono che ivi è la linea difensiva sulla quale debbono concentrare il grosso delle loro forze. Il carattere difensivo, che ne deriva, della filosofia borghese, si esplica, è vero, solo lentamente e contraddittoriamente. La tattica del silenzio domina ancora a lungo; si hanno talvolta dei tentativi d'inserire gli elementi « utili » del materialismo storico, convenientemente travisati, nell'ideologia borghese; ma solo dopo la prima guerra imperialistica, dopo la vittoria della grande Rivoluzione socialista di ottobre, questa tendenza acquista una forma chiara e ben definita. Ma fin da principio questo carattere difensivo si manifesta nel fatto che la filosofia borghese viene indotta a impostazioni e discussioni metodologiche le quali non nascono da un'esigenza propria, ma le sono imposte dall'esistenza del-

l'avversario. Le soluzioni, naturalmente, corrispondono di volta in volta agli interessi di classe della borghesia.

Con Nietzsche, è vero, ci troviamo solo allo stadio iniziale di questo sviluppo. Ma già in questo stadio possiamo constatare alcuni importanti cambiamenti. Ciò appare anzitutto nel fatto che gli irrazionalisti anteriori, quali Schelling [redacted] Kierkegaard, nella lotta contro la dialettica idealistica di Hegel, erano talvolta in condizione di mostrarne i reali difetti. Ancorché essi, da questa critica occasionalmente giusta, traessero sempre conclusioni retrograde, rimane sempre l'importanza – dal punto di vista della storia della filosofia – delle loro giuste osservazioni critiche. Del tutto diversa è la situazione quando l'avversario da combattere è diventato il materialismo dialettico [redacted] storico. Allora la filosofia borghese non è piú nella situazione di poter esercitare una vera critica, e anzi neppure nella situazione di comprendere davvero l'oggetto della sua polemica; essa può soltanto, o polemizzare contro la dialettica e [redacted] materialismo in genere – dapprima apertamente e poi in modo sempre piú velato –, [redacted] cercare di contrapporre demagogicamente, alla dialettica reale, una pseudodialettica.

Si aggiunge il fatto che col cessare delle grandi lotte di principio fra indirizzi diversi nell'ambito della borghesia viene a cessare anche la cognizione di causa dei filosofi borghesi. Schelling, Kierkegaard o Trendelenburg conoscono ancora con esattezza la filosofia hegeliana. Schopenhauer è un precursore della decadenza borghese anche in questo, che critica Hegel senza averne una conoscenza neppure superficiale. Di fronte al nemico di classe sembra tutto permesso, [redacted] ogni onestà scientifica viene meno. Perfino studiosi che in altri campi osano pronunciarsi scientificamente solo dopo essersi impadroniti a fondo della materia, si permettono qui le affermazioni piú imprudenti, che essi prendono da altre opinioni analogamente infondate, senza pensare di risalire alle vere fonti constatando direttamente i fatti. Anche questo è un motivo per cui la lotta ideologica contro il marxismo si trova a un livello molto piú basso di quanto

non fosse a suo tempo la critica reazionario-irrazionalistica della dialettica hegeliana.

Con che diritto, in tali circostanze, possiamo affermare di Nietzsche che tutta la sua opera fu una polemica contro il marxismo e il socialismo, quando è evidente che egli non ha mai letto neppure una riga di Marx e di Engels? Noi crediamo tuttavia di poterlo affermare, e ciò perché ogni filosofia, nel suo contenuto e nel suo metodo, è determinata dalle lotte di classe del suo tempo. I filosofi – come anche i dotti, gli artisti e altri ideologi – possono misconoscere, piú o meno, questa circostanza, ed esserne magari del tutto inconsapevoli; ma questa determinazione del loro atteggiamento di fronte alle cosiddette « questioni ultime » si esplica tuttavia ugualmente. Ciò che Engels dice dei giuristi è ancor piú valido per la filosofia: « Il rispecchiamento di rapporti economici come principî giuridici... si verifica senza venire alla consapevolezza degli operanti; il giurista immagina di operare con principî aprioristici, mentre si tratta solo di riflessi economici... » Ogni ideologia si ricollega consapevolmente a un « determinato materiale di pensiero » che « le è stato tramandato dai suoi predecessori »[1]. Ma ciò non impedisce affatto che la scelta di queste tradizioni, la posizione assunta di fronte ad esse, il metodo della loro elaborazione, le conseguenze tratte dalla loro critica ecc. siano in definitiva determinati dai rapporti economici e dalle lotte di classe che sorgono su questo terreno. Istintivamente i filosofi sanno che cosa devono difendere e dove si trova il loro nemico. Istintivamente sentono quali sono le tendenze « pericolose » del loro tempo e cercano di combatterle filosoficamente.

Nel capitolo precedente abbiamo mostrato questo tipo di difesa moderna e reazionaria contro il progresso della filosofia, contro il metodo dialettico, e abbiamo dedotto essenza e metodologia del moderno irrazionalismo da questo modo di reagire. Cosí, nelle osser-

[1] Engels a Conrad Schmidt, 27 ottobre 1890. MARX-ENGELS, *Ausgewählte Briefe* cit., pp. 508 sgg.

vazioni immediatamente precedenti, abbiamo cercato di esporre brevemente per quali ragioni sociali sia cambiata la figura dell'avversario e come questo cambiamento si manifesti in filosofia. Ora, se consideriamo il periodo in cui Nietzsche svolge la propria attività, risulta chiaro come la Comune, lo sviluppo dei partiti socialisti di massa, specialmente in Germania, come pure il modo e i risultati della lotta borghese contro di essi, abbiano fatto su di lui un'impressione profonda. Esamineremo più tardi ampiamente i particolari e le loro prove nella vita e nell'opera di Nietzsche. Qui bisognava mostrare soltanto la possibilità generale del fatto che anche per lui, come per gli altri filosofi di questo periodo, il socialismo come movimento e come concezione del mondo diventasse l'avversario principale, e come solo prendendo le mosse da questa svolta verificatasi sul fronte sociale, e dalle sue conseguenze filosofiche, sia possibile esporre la concezione del mondo di Nietzsche nei suoi nessi reali.

La particolare posizione di Nietzsche in questo sviluppo dell'irrazionalismo moderno è determinata in parte dalla situazione storica al tempo del suo esordio, in parte dalle sue doti personali fuori dell'ordinario. Per ciò che riguarda il primo elemento, abbiamo già ricordato gli avvenimenti sociali più importanti di questo periodo. A ciò si aggiunge, come circostanza favorevole per il suo sviluppo, che egli conclude la sua attività alla vigilia del periodo imperialistico. Ciò significa che egli, da un lato, ebbe modo di conoscere, nel periodo bismarckiano, tutte le prospettive delle lotte imminenti, fu contemporaneo della fondazione del Reich, delle speranze e delle delusioni ad essa relative, della caduta di Bismarck, dell'inaugurazione dell'imperialismo apertamente aggressivo ad opera di Guglielmo II, e, [redacted] tempo stesso, contemporaneo della Comune di Parigi, della nascita dei grandi partiti proletari di massa, delle leggi contro i socialisti e dell'eroica resistenza degli operai contro di esse; d'altro lato, però, non ebbe ancora esperienza del periodo imperialistico in se stesso. Si determina così, per lui, la favorevole situazione di poter sollevare e risolvere in forma mitica, e secondo le tendenze reazionarie della borghesia, i principali pro-

blemi del periodo successivo. Questa forma mitica favorisce l'azione del pensiero di Nietzsche non solo perché è destinata a diventare sempre piú la forma di espressione filosofica dominante del periodo imperialistico, ma anche perché offre a Nietzsche la possibilità di formulare i problemi culturali, etici e spirituali dell'imperialismo in termini cosí generali da consentirgli di restare sempre, nonostante il vario mutare della situazione e della corrispondente tattica della borghesia reazionaria, il filosofo-guida di essa. Lo era già anteriormente alla prima guerra mondiale imperialistica e lo è rimasto dopo la seconda.

Questa durevole influenza, di cui abbiamo delineato la possibilità oggettiva, non sarebbe tuttavia mai diventata realtà senza i tratti specifici del talento non trascurabile di Nietzsche. Egli possiede un particolare intuito anticipatore, un particolare senso dei problemi per ciò di cui abbisogna l'intellettualità parassitaria del periodo imperialistico; sa cogliere ciò che intimamente la commuove e la turba e il genere di risposta che può meglio appagarla. Egli può quindi abbracciare campi assai vasti della cultura, illuminarne, con aforismi pieni di spirito, le questioni scottanti, appagare gli istinti insoddisfatti, e a volte perfino ribelli, di questo parassitario ceto intellettuale, con gesti apparentemente affascinanti e ultrarivoluzionari, e insieme rispondere, o almeno accennare una risposta a tutti questi problemi in modo che, da tutte queste finezze e sfumature, sorga il contenuto saldamente reazionario della borghesia imperialistica.

Questo duplice carattere corrisponde all'essere sociale e quindi al modo di sentire e di pensare di questo ceto per tre ragioni. In primo luogo l'oscillare fra il piú fine senso delle sfumature, la piú sottile ipersensibilità e l'esplodere improvviso di una brutalità spesso isterica, è il contrassegno essenziale di ogni decadenza. In rapporto strettissimo con questo, vi è, in secondo luogo, una profonda scontentezza per la civiltà presente, una « situazione di disagio verso la civiltà », come la chiama Freud, una rivolta contro di essa, ma una rivolta in cui il « ribelle » non vorrebbe vedere a nessun costo toccati i propri privilegi parassitari e la loro base sociale

ed è ben contento se il carattere rivoluzionario di questa scontentezza riceve una sanzione filosofica, ma insieme, quanto al contenuto sociale, viene convertito in una lotta contro la democrazia e il socialismo. Infine, in terzo luogo, il declino di classe, la decadenza, raggiunge, proprio all'epoca dell'influsso di Nietzsche, un grado tale, che anche la sua valutazione soggettiva nell'ambito della classe borghese subisce un importante cambiamento: mentre per lungo tempo solo i critici progressivi di opposizione avevano scoperto e denunciato i sintomi della decadenza, e la maggior parte dell'intellettualità borghese manteneva l'illusione di vivere nel « migliore dei mondi possibili », difendendo il carattere « sano » e progressivo della propria ideologia, ora invece la nozione della decadenza, la coscienza di essere decadenti, comincia a trovarsi sempre piú al centro della conoscenza che questa intellettualità ha di se stessa. Questo cambiamento si esprime anzitutto in un fatuo relativismo, pessimismo o nichilismo che si rispecchia e si trastulla in se stesso, ma che spesso – in intellettuali onesti – si converte in sincera disperazione e in una conseguente disposizione alla rivolta (messianismo ecc.).

Ora Nietzsche, in quanto psicologo della cultura, in quanto esteta e moralista, è forse il piú geniale e complesso esponente di questa autoconoscenza della decadenza. Ma la sua importanza va ancora oltre: riconoscendo la decadenza come fenomeno fondamentale dell'evoluzione borghese del suo tempo, egli si accinge a mostrare la via per superarla. Poiché nei piú vivi e piú accorti fra gli intellettuali che si vengono a trovare sotto l'influsso della concezione decadente del mondo sorge necessariamente anche l'aspirazione a superarla. Questa aspirazione rende estremamente attraenti, per la parte migliore di questi intellettuali, le lotte della nuova classe in ascesa, cioè del proletariato: essi vedono qui, soprattutto nel modo di vivere e nella morale, i segni di un possibile *risanamento* della società, e in rapporto con questo – naturalmente in posizione di primo piano – di un risanamento di loro stessi. Con tutto ciò la maggior parte degli intellettuali non ha alcuna idea della portata economica e sociale di un'effettiva trasformazione socialista della

società, ma considera tale trasformazione unicamente dal punto di vista ideologico, e non immagina quindi neppure come e quanto profondamente una decisione in tal senso implichi una rottura radicale con la propria classe, e quali conseguenze avrebbe una rottura, che in tal modo si determinasse, per la vita stessa di ogni singolo intellettuale. Per quanto confuso sia questo movimento, esso abbraccia vaste cerchie dell'intellettualità progressiva borghese, e si manifesta naturalmente con particolare veemenza nei periodi di crisi. (Si pensi al tempo dell'abrogazione delle leggi contro i socialisti e al destino del naturalismo, alla prima guerra mondiale e al movimento espressionista in Germania, al boulangismo e alla campagna per l'affare Dreyfus in Francia ecc.).

La « missione sociale » che viene compiuta dalla filosofia di Nietzsche consiste nel « salvare », nel « redimere » questo tipo d'intellettualità borghese, additandole una via che renda superflua ogni rottura, anzi ogni seria tensione con la borghesia; una via in cui possa continuare a sussistere il gradito senso di essere ribelli, e venga reso magari piú vivo con la seducente contrapposizione di una « piú profonda » rivoluzione « cosmico-biologica » alla « superficiale » ed « esteriore » rivoluzione sociale; una « rivoluzione » che mantiene completamente i privilegi della borghesia e che difende con vigore la posizione privilegiata dell'intellettualità imperialistica parassitaria; una « rivoluzione » che è diretta contro le masse e che conferisce alla paura di perdere la propria posizione di vantaggio, onde sono turbati i privilegiati dell'economia e della cultura, un'espressione patetico-aggressiva che ne nasconde il carattere egoistico. Questa via indicata da Nietzsche non abbandona mai la tendenza decadentistica profondamente connaturata con la vita sentimentale e intellettuale di questo ceto; ma questa tendenza, mediante la nuova conoscenza che acquista di sé, viene posta in una nuova luce; proprio nella decadenza appaiono i veri germi destinati a portare nell'avvenire un vero e profondo rinnovamento dell'umanità. Questa « missione sociale » si trova, per cosí dire, in armonia prestabilita con le doti, le intime disposizioni di pensiero e la cul-

tura di Nietzsche. Come l'elemento sociale a cui la sua opera è diretta, Nietzsche stesso si occupa anzitutto dei problemi della cultura, e fra questi, principalmente, dell'arte e dell'etica individuale. La politica appare sempre come un orizzonte mitico e astratto, e in fatto di economia la sua incompetenza è cosí grande come quella dell'intellettuale medio del suo tempo. Mehring fa notare giustamente come gli argomenti di Nietzsche contro il socialismo non superino mai il livello dei Leo, dei Treitschke ecc.[1]. Ma proprio questa unione di brutale e volgare antisocialismo con una raffinata, spiritosa, e talora perfino giusta, critica della cultura e dell'arte (si pensi alla critica di Wagner, del naturalismo ecc.), rende i suoi argomenti e il modo di trattarli cosí seducenti per l'intellettualità imperialistica. Quanto sia forte questa seduzione si vede nel corso dell'intero periodo imperialistico. Tale influsso comincia da Georg Brandes, da Strindberg e dalla generazione di Gerhart Hauptmann, e arriva fino a Gide e a Malraux. Esso non si limita affatto agli intellettuali reazionari. Ne risentirono anche scrittori decisamente progressivi quanto all'essenza della loro opera complessiva, come Heinrich e Thomas Mann, o Bernard Shaw. Esso poté esercitare perfino una forte impressione su alcuni intellettuali marxisti. Lo stesso Mehring ha, in un certo momento, pronunciato questo giudizio:

> Il pensiero nietzschiano è ancora piú utile per il socialismo sotto un altro rispetto. Senza dubbio gli scritti di Nietzsche possono essere seducenti per quei pochi giovani di spiccato talento letterario che ancora possono sorgere nella classe borghese e che inizialmente sono vittime dei pregiudizi di questa. Ma per essi Nietzsche è soltanto un punto di passaggio verso il socialismo[2].

Ma in tal modo si è chiarita la base classista e si è spiegata l'intensità dell'influsso di Nietzsche, non già la sua durata. Questa si fonda sulle sue indubbie capacità filosofiche. Mentre gli ordinari libellisti della reazione, da Langbehn, l'autore di *Rembrandt als*

[1] MEHRING, *Werke* cit., VI, p. 191.

[2] ID., recensione della *Psychopathia spiritualis* di KURT EISNER, in «Neue Zeit», annata X, II, pp. 668 sg.

Erzieher [*Rembrandt come educatore*], fino ai Koestler e ai Burnham, non fanno che appagare, con una demagogia piú o meno abile, le attuali esigenze tattiche della borghesia imperialistica, Nietzsche è capace, come vedremo poi nei particolari, di fissare e formulare nelle sue opere alcuni dei principali tratti *duraturi* dell'atteggiamento reazionario nel periodo dell'imperialismo, all'epoca delle guerre mondiali e delle rivoluzioni. Per cogliere la sua importanza a questo riguardo bisogna confrontarlo col suo contemporaneo Eduard von Hartmann. Questi condensava, come filosofo, i pregiudizi ordinari, reazionario-borghesi, dell'epoca successiva al 1870, cioè quelli del borghese « sano » (ovverossia sazio). Egli ebbe perciò, inizialmente, un successo molto piú grande di quello ottenuto da Nietzsche, ma per la stessa ragione è stato anche completamente dimenticato nell'età dell'imperialismo.

Certo tutto ciò, come si è detto, si realizza in Nietzsche in una forma mitica. Questa soltanto ha fatto sí che Nietzsche, che non comprendeva nulla dell'economia del capitalismo e poteva quindi osservare, descrivere ed esprimere esclusivamente i sintomi della sovrastruttura, riuscisse a cogliere e a determinare le tendenze del tempo. Ma la forma del mito deriva anche dal fatto che Nietzsche, il filosofo-guida della reazione imperialistica, non ha avuto affatto esperienza egli stesso dell'imperialismo come tale. Egli agí – come aveva fatto Schopenhauer in quanto filosofo della reazione borghese dopo il 1848 – in un'epoca che produceva soltanto i germi e gli spunti di ciò che sarebbe avvenuto in seguito. Questi, per un pensatore che non poteva riconoscere le vere forze motrici, erano rappresentabili solo in forma utopistico-mitica. L'importanza filosofica di Nietzsche consiste in ciò che egli, nonostante tutto, ha fissato determinati caratteri permanenti. Certamente gli fu di vantaggio sia l'espressione mitica che la forma aforistica, del cui carattere parleremo presto, in quanto tali miti e aforismi poterono venir raccolti e interpretati in modi molto diversi e magari opposti a seconda degli interessi momentanei della borghesia e delle aspirazioni dei suoi ideologi. Il fatto che si sia tornati sempre a Nietzsche, e di volta

in volta a un « nuovo » Nietzsche, mostra che in questo mutare vi era tuttavia una continuità: la continuità dei problemi fondamentali dell'imperialismo, in quanto periodo *complessivo*, considerati dal punto di vista degli interessi *permanenti* della borghesia reazionaria e interpretati nello spirito delle *permanenti* esigenze dell'intellettualità borghese parassitaria.

È fuor di dubbio che tale capacità di anticipare col pensiero è segno di non trascurabile spirito di osservazione, di sensibilità per i problemi e di attitudine all'astrazione. Sotto questo aspetto la posizione storica di Nietzsche è analoga a quella di Schopenhauer. Questi due pensatori hanno molto di comune anche nell'indirizzo fondamentale della loro filosofia. Gli odierni tentativi di separare Nietzsche dall'irrazionalismo di Schopenhauer e di metterlo in rapporto con l'illuminismo e con Hegel, sono, a mio giudizio, puerili, o, per dir meglio, espressione del livello piú basso finora raggiunto nella rappezzatura della storia nell'interesse dell'imperialismo americano. Fra Schopenhauer e Nietzsche sussistono naturalmente differenze che nel corso dell'evoluzione di quest'ultimo e col chiarirsi delle sue proprie aspirazioni diventano sempre piú profonde. Ma si tratta piuttosto di differenze di tempo, di differenze nei mezzi di lotta contro il progresso sociale.

Ma Nietzsche ha preso da Schopenhauer il principio della connessione metodologica del suo sistema di pensiero e lo ha semplicemente modificato e svolto conforme al tempo e all'avversario da combattere: quello che abbiamo caratterizzato, nel secondo capitolo, come apologetica indiretta del capitalismo. Questo principio fondamentale, in seguito alle condizioni di una lotta di classe piú acutamente sviluppata, assume in parte nuove forme concrete. La lotta di Schopenhauer contro l'idea di progresso del suo tempo poteva ancora riassumersi nella svalutazione di ogni attività come moralmente e spiritualmente inferiore. Nietzsche invece incita a un attivo operare per l'imperialismo e per la reazione. Già di qui risulta che Nietzsche dovette metter da parte tutto il dualismo schopenhaueriano di rappresentazione e volontà e sostituire il mito bud-

distico della volontà col mito della volontà di potenza. Ne deriva, inoltre, che Nietzsche non può nemmeno servirsi della astratta e generica condanna schopenhaueriana della storia. Va da sé che una storia reale non esiste per Nietzsche piú che non esista per Schopenhauer. Ma la sua apologetica dell'imperialismo aggressivo assume la forma di un'interpretazione mitica della storia. Infine, poiché qui possiamo elencare soltanto i momenti essenziali, l'apologetica di Schopenhauer è sí indiretta quanto alla forma, ma esprime tuttavia apertamente le sue simpatie reazionarie nel campo sociale e politico, e spesso perfino in modo provocante e cinico. In Nietzsche, invece, il principio dell'apologetica indiretta si estende anche al modo di espressione: la sua aggressiva e reazionaria presa di posizione a favore dell'imperialismo si manifesta in forma di atteggiamento ultrarivoluzionario. La lotta contro la democrazia e il socialismo, il mito dell'imperialismo, l'appello a un'attività barbarica, devono apparire come una trasformazione inaudita, una « trasvalutazione di tutti i valori », un « crepuscolo degli dèi »: l'apologetica indiretta dell'imperialismo assume demagogicamente la parte di pseudorivoluzione.

Questo contenuto e questo metodo della filosofia nietzschiana si trovano in rapporto strettissimo con la sua forma letteraria: con l'aforisma. Tale genere letterario rende anzitutto possibile il mutamento nell'ambito della durevole influenza di Nietzsche. Se una svolta nell'interpretazione è divenuta socialmente necessaria – come nel periodo che prepara immediatamente l'hitlerismo, o come oggi dopo la caduta di Hitler –, alla rielaborazione del contenuto durevole non si frappongono affatto quegli ostacoli che sussistono invece per quei pensatori che hanno espresso il nesso delle loro idee in forma sistematica. (A dire il vero, il destino di Descartes, di Kant e di Hegel nel periodo imperialistico mostra che la reazione è anche capace di superare siffatti ostacoli). In Nietzsche tuttavia la cosa è di gran lunga piú semplice: in ogni stadio, a seconda delle momentanee esigenze, vengono messi in evidenza e collegati fra loro aforismi diversi. Si aggiunge a ciò un altro elemento: per quanto gli

scopi fondamentali si trovino in accordo con l'orientamento ideologico dell'intellettualità parassitaria, la loro proclamazione sistematica, aperta e brutale, susciterebbe avversione in vasti e non trascurabili ceti. Non è quindi senza motivo che l'interpretazione di Nietzsche, tranne poche eccezioni (in primo luogo i precursori immediati dell'hitlerismo e del fascismo), si ricolleghi alla sua critica della cultura e alla sua psicologia morale e faccia di lui un pensatore « innocente », volto soltanto ai problemi spirituali di un'*élite* intellettuale e morale. Cosí lo vedono Brandes e Simmel, e piú tardi Bertram e Jaspers, nonché oggigiorno Kaufmann. E ciò è normale dal punto di vista classista; infatti la maggior parte di coloro che sono stati in tal modo conquistati alla filosofia di Nietzsche sono poi anche disposti a fare nella pratica i passi conformi a questo orientamento. Scrittori come Heinrich e Thomas Mann sono casi eccezionali.

Questo tuttavia è solo l'effetto del modo aforistico di espressione. Consideriamolo in quanto tale. Da parte della filosofia accademica a Nietzsche è stato spesso rimproverato di non avere alcun sistema e di non essere perciò un filosofo. Egli stesso si pronuncia decisamente contro ogni sistema: « Diffido di tutti i sistematici e li evito. La volontà di arrivare al sistema è mancanza di onestà »[1]. È questa una tendenza che abbiamo già osservato in Kierkegaard, e non fortuita. La crisi filosofica della borghesia che si manifestò nella dissoluzione dell'hegelismo, fu assai di piú che il riconoscimento dell'insufficienza di un sistema determinato; fu la crisi del millenario pensiero sistematico che aveva dominato fino allora. Insieme al sistema hegeliano è stato distrutto anche lo sforzo di ordinare in modo unitario e quindi di comprendere la totalità dell'universo e le leggi del suo divenire in base a principî idealistici, cioè partendo da elementi della coscienza umana. Non è qui possibile delineare anche solo in modo sommario i fondamentali cambiamenti che de-

[1] Nietzsche, *Werke*, VIII, p. 64. Citiamo Nietzsche sempre dall'edizione completa (Kroner, Leipzig) in sedici volumi, dando solo il volume e il numero della pagina.

rivano da questa definitiva dissoluzione del pensiero idealistico. Non ignoriamo certo che anche dopo Hegel sono sorti sistemi accademici (Wundt, Cohen, Rickert ecc.), ma sappiamo anche che essi furono completamente privi d'importanza per lo sviluppo della filosofia. Neppure ignoriamo che questa fine del sistema nel pensiero borghese fece sviluppare inconsistenti tendenze relativistiche e agnostiche, come se la ormai necessaria rinuncia alla sistemazione idealistica significasse al tempo stesso rinuncia all'oggettività del conoscere, alla connessione reale nella realtà e alla sua conoscibilità. Inoltre sappiamo che la definitiva scomparsa del sistema idealistico portò con sé al tempo stesso la scoperta dei nessi reali della realtà oggettiva: il materialismo dialettico. Engels formula cosí la nuova situazione filosofica, polemizzando contro il contemporaneo di Nietzsche Eugen Dühring: « La vera unità del mondo consiste nella sua materialità... »[1]. Le singole scienze cercano di rispecchiare e di comprendere concettualmente (con approssimazione sempre piú grande) questa unità; la filosofia riunisce i principi e le leggi di tale conoscenza. In tal modo non è scomparso il nesso sistematico; ma esso non si presenta piú in forma di « essenzialità » idealistiche, ma sempre come rispecchiamento approssimato di quell'unità, di quei rapporti e di quelle leggi che – in modo indipendente dalla nostra coscienza – sono oggettivamente presenti e operanti nella realtà stessa.

L'avversione di Nietzsche per il sistema scaturisce dalle tendenze relativistiche e scettiche del suo tempo. Come egli sia il primo e il piú influente fra i pensatori in cui questo agnosticismo si converte in mito dovrà essere esaminato in seguito. Senza dubbio il suo modo aforistico di esprimersi è in intimo rapporto con questo suo orientamento. Ma al di là di ciò vi è anche un altro motivo. È un fenomeno generale nella storia delle ideologie che pensatori che possono osservare un'evoluzione sociale solo in germe, e tuttavia scorgono già in essa l'elemento nuovo, che essi cercano di cogliere concettualmente soprattutto sul terreno della morale, preferiscano

[1] Engels, *Anti-Dühring* cit., p. 51.

le forme del saggio e dell'aforisma, perché esse, alla mescolanza di semplice presentimento dello sviluppo futuro e di acuta osservazione e valutazione dei suoi sintomi, assicurano l'espressione piú adeguata. Ciò si vede in Montaigne e in Mandeville, nei moralisti francesi da La Rochefoucauld fino a Vauvenargues e a Chamfort. Nietzsche ha una grande predilezione stilistica per la maggior parte di questi scrittori. Ma questa predilezione formale è integrata da un'opposizione fondamentale di tendenze per quanto riguarda il contenuto. Questi importanti moralisti, in una società assolutistico-feudale, hanno già criticato – per la maggior parte in senso progressivo – la morale del capitalismo. L'anticipazione del futuro, quale si trova in Nietzsche, è invece orientata, e in senso di approvazione, verso una prossima e qualitativamente aggravata reazione, verso la reazione del periodo imperialistico. L'affinità della forma è determinata soltanto dall'astratta circostanza dell'anticipazione.

Si presenta ora la questione: abbiamo il diritto di parlare di un sistema in Nietzsche? Abbiamo il diritto di interpretare i suoi singoli detti aforistici in base a un nesso sistematico? Noi crediamo che la connessione sistematica delle idee di un filosofo sia un fenomeno piú antico dei sistemi idealistici e che sopravviva alla loro rovina. Indipendentemente dalla questione se questo nesso sistematico sia un fedele rispecchiamento approssimato del reale oppure un rispecchiamento deformato in senso classistico, idealistico ecc., tale nesso sistematico è presente in ogni filosofo degno di questo nome. Esso certamente non coincide con quella struttura che il singolo filosofo vuol dare alla propria opera. Marx mostra la necessità della ricostruzione del nesso reale nei frammenti di Eraclito e di Epicuro, ma aggiunge: « Nei filosofi stessi che hanno dato ai loro lavori una forma sistematica, per esempio in Spinoza, la struttura reale interna del sistema è del tutto diversa dalla forma in cui esso è stato consapevolmente presentato »[1]. Cercheremo di mostrare in

[1] Marx a Lassalle, 31 maggio 1858, *Ferdinand Lassalles nachgelassene Briefe und Schriften* [*Lettere e scritti postumi di Ferdinand Lassalle*], ed. da G. Mayer, Berlin 1922, III, p. 123.

seguito che un tale nesso sistematico può essere messo in luce nei pensieri di Nietzsche espressi in forma aforistica.

II

Crediamo che il centro della connessione delle idee di Nietzsche – centro che, peraltro, si viene determinando e fissando solo a poco a poco –, sia la difesa contro il socialismo e la lotta per la nascita di una Germania imperialistica. Che Nietzsche sia stato, da giovane, un entusiasta patriota prussiano, è attestato da varie circostanze. Questa simpatia è uno degli elementi più importanti della sua filosofia giovanile. Non può certo essere considerato un caso, o semplice stato d'animo giovanile, che egli abbia voluto partecipare ad ogni costo alla guerra del 1870-71, e che, non potendo essere arruolato perché professore a Basilea, sia andato in guerra almeno come infermiere volontario. È se non altro caratteristico quanto riporta sua sorella nel seguente ricordo della guerra (sebbene le sue affermazioni vadano prese con cautela): « Egli avrebbe sentito allora per la prima volta – e nel modo più profondo – che la volontà di vita, più forte e più alta, trova la sua espressione non in una meschina lotta per l'esistenza, ma come volontà di lotta, come volontà di potenza e di predominio »[1]. In ogni caso questa immagine di un estremo entusiasmo filosofico per la guerra prussiana non è affatto in contraddizione con le altre concezioni del giovane Nietzsche. Così, nelle sue note dell'autunno del 1873, troviamo il passo seguente: « Il mio punto di partenza è il soldato prussiano: qui è un vero costume, qui è padronanza, serietà e disciplina anche riguardo alla forma »[2].

Come chiaramente risulta qual fosse l'oggetto dei giovanili entusiasmi di Nietzsche, così si disegna anche la fisionomia del suo

[1] ELISABETH FÖRSTER-NIETZSCHE, *Der einsame Nietzsche* [*Nietzsche solitario*], Leipzig 1914, pp. 433 sg.
[2] X, p. 279.

principale avversario. Subito dopo la caduta della Comune egli scrive al suo amico barone von Gersdorff:

Di nuovo ci è consentito di sperare! La nostra missione *tedesca* non è finita! Sono più che mai pieno di coraggio, poiché non ancora tutto è stato rovinato dall'« eleganza », dalla trivialità ebraico-francese e dalle grette tendenze del « nostro tempo ». Vi è ancora del valore, e anzi del valore tedesco, che è qualcosa di profondamente diverso dall'*élan* dei nostri miseri vicini. Al di là della lotta delle nazioni ci ha atterriti quella internazionale testa di Idra che è apparsa all'improvviso, cosí terribile, annunciatrice di future lotte del tutto diverse [1].

E il contenuto di questa lotta, che – in un primo tempo – è rivolta immediatamente contro la tendenza che si oppone al pieno sviluppo della sua ideologia, è precisato alcuni mesi prima nell'abbozzo di una lettera con cui si dedicava a Wagner *La nascita della tragedia*. Anche qui egli prende le mosse dalla vittoria della Prussia; e ne ricava le conclusioni seguenti:

... poiché quella potenza distruggerà qualcosa che noi odiamo in quanto vero avversario di ogni filosofia profonda e di ogni considerazione artistica, uno stato patologico di cui il germanesimo ha da soffrire soprattutto a partire dalla grande rivoluzione francese e che in sempre ripetute convulsioni ha colpito anche le migliori nature tedesche, per non parlare della grande massa, dove questa malattia, con frivola profanazione di una parola benintenzionata, viene chiamata « liberalismo » [2].

Appare subito il nesso della lotta contro il liberalismo con la lotta contro il socialismo. L'opuscolo su Strauss è rivolto contro i « filistei » liberali della cultura e con tale slancio e tale spirito da ingannare perfino un marxista come Mehring circa la sua vera natura; Mehring pensa che Nietzsche abbia qui difeso « in modo incontestabile le tradizioni piú gloriose della cultura tedesca » [3]. Ma Nietzsche stesso scrive nei suoi appunti per le conferenze *Sull'avvenire delle nostre istituzioni culturali* (1871-73):

[1] Nietzsche al barone von Gersdorff, 21 giugno 1871.
[2] IX, p. 142.
[3] Mehring, *op. cit.*, VI, p. 182.

L'educazione universale, vale a dire la barbarie, è proprio il presupposto del comunismo... L'educazione universale si risolve in odio contro la vera educazione... Non avere bisogni è per il popolo la più grande disgrazia, disse una volta Lassalle. Perciò sono sorte le leghe per l'educazione degli operai, il cui intento mi è stato più volte indicato come quello di creare bisogni... Quindi l'impulso a diffondere nella maggior misura possibile l'educazione ha la sua radice in una completa mondanizzazione, in una subordinazione della cultura come mezzo al guadagno e alla felicità terrena rozzamente intesa [1].

Vediamo dunque che il pensiero filosofico di Nietzsche è rivolto fin da principio contro il socialismo e la democrazia.

Questa presa di posizione e queste prospettive di Nietzsche rappresentano il fondamento della sua concezione del mondo greco. Ivi si coglie chiaramente la sua opposizione alle tradizioni rivoluzionarie dello sviluppo borghese. Dove non pensiamo, in prima linea, al principio del dionisiaco, per cui questo scritto giovanile diventò celebre; tale principio è qui, nelle parole di Nietzsche stesso, ancora un elemento della sua « metafisica da artisti »; esso acquista una reale importanza solo dopo che il superamento della decadenza è diventato il problema centrale del Nietzsche maturo. Qui vanno messi anzitutto in evidenza quegli elementi sulla cui base egli abbozza la sua nuova immagine del mondo greco. In prima linea si trova la concezione secondo la quale la schiavitú è necessaria per ogni vera civiltà.

Se Nietzsche avesse messo in evidenza, da un punto di vista puramente storico, la funzione della schiavitú in rapporto alla civiltà greca, l'importanza di questa constatazione, di per se stessa giusta, non sarebbe eccessiva; egli stesso ricorda Fr. A. Wolf che già prima di lui aveva formulato questa conoscenza [2]. Questa concezione storica si diffuse sempre piú non solo in conseguenza dello sviluppo della storiografia, ma anche in seguito all'abbandono delle « eroiche illusioni » della Rivoluzione francese, i cui ideologi avevano ignorato la schiavitú per poter fare della democrazia della *polis* il mo-

[1] IX, p. 425.
[2] *Ibid.*, p. 268.

dello di una moderna democrazia rivoluzionaria (anche l'immagine del mondo greco nel periodo da Winckelmann a Hegel subisce fortemente l'influsso di queste idee). La novità che si trova in Nietzsche è che egli utilizza la schiavitú come mezzo per la sua critica della civiltà *presente*: « E anche se fosse vero che i Greci furono rovinati dalla schiavitú, molto piú certa è quest'altra verità: noi saremo rovinati dalla *mancanza* di schiavitú »[1].

Se quindi Nietzsche, con una certa affinità metodologica all'anticapitalismo romantico, contrappone un grande periodo del passato alla presente età capitalistica, egli prende quale termine di confronto, non lo scambio semplice di merci, privo di crisi, in opposizione alla crisi e alla disoccupazione delle masse, come aveva fatto Sismondi, non il bene ordinato e organico lavoro artigiano del Medioevo, in opposizione alla divisione del lavoro e all'anarchia del capitalismo, come aveva fatto il giovane Carlyle, bensí la dittatura greca di un'*élite* che aveva riconosciuto con chiarezza « essere il lavoro una vergogna », e che nel suo ozio aveva creato opere d'arte immortali:

Nell'età moderna, a determinare le idee generali, non è l'uomo che sente il bisogno di arte, ma lo schiavo. Fantasmi come la dignità dell'uomo, la dignità del lavoro, sono i meschini prodotti della schiavitú che si nasconde a se stessa. Età infelice in cui lo schiavo ha bisogno di tali concetti e viene spinto a meditare su se stesso, a innalzarsi al di là di se stesso! Infelici corruttori che hanno distrutto la condizione d'innocenza dello schiavo col frutto dell'albero della conoscenza![2].

Ma qual è il carattere di questa *élite*, il cui ridestarsi, con l'aiuto di un ritorno alla schiavitú, suscita nel giovane Nietzsche la speranza in una mitica e utopistica rinascita della cultura? Che essa sorga da una condizione di barbarie potrebbe valere come la constatazione di fatti storici. Nietzsche ne dà una descrizione a colori vivissimi anche nella *Gara di Omero* [*Homers Wettkampf*, 1871-72].

[1] IX, p. 153.
[2] *Ibid.*, p. 149.

Egli, polemizzando contro gli Orfici, secondo i quali « una vita che abbia un tale impulso come radice non è degna di essere vissuta », afferma che per intendere la civiltà greca « dobbiamo partire dal fatto che il genio greco ammise questo impulso, che esisteva una volta in modo cosí terribile, e lo considerò *lecito* »[1]. Non si tratta quindi di superare, di educare, di umanizzare gli istinti barbarici, ma di costruire sulla loro base, convogliandoli in canali adatti, la grande civiltà. Il principio dell'elemento dionisiaco può essere giustamente inteso e valutato solo in questi rapporti, e non dal punto di vista di una qualsiasi « metafisica da artisti ». In un successivo abbozzo di prefazione alla sua opera giovanile Nietzsche dice con ragione: « Che inopportuna timidezza parlare come un dotto di una cosa di cui avrei potuto parlare per averla " vissuta " »[2].

L'organo per l'utilizzazione sociale degli istinti barbarici è per il giovane Nietzsche la gara (*agon*), un'interpretazione mitica, come vedremo in base alle spiegazioni dello stesso Nietzsche, della concorrenza capitalistica. Egli cita da Pausania il passo esiodeo delle due Eridi:

Essa [L'Eride buona, G. L.] stimola anche l'uomo inetto al lavoro; chi non ha proprietà volge lo sguardo al ricco e si adopera per seminare, piantare e ordinare la casa alla stessa maniera; il vicino gareggia col vicino che aspira al benessere. Questa Eride è buona per gli uomini. Anche il vasaio porta rancore al vasaio, e il falegname al falegname; il mendicante invidia il mendicante, e il cantore invidia il cantore[3].

A questo stato di cose egli contrappone la moderna decadenza: « Ora si teme l'egoismo come se questo fosse il male in sé, mentre per gli antichi... lo scopo dell'educazione agonale era il bene della totalità, della società statale »[4].

Se di qui si volge lo sguardo indietro alla schiavitú considerata

[1] IX, p. 276.
[2] XIV, p. 368.
[3] IX, p. 277.
[4] *Ibid.*, p. 280.

quale preteso fondamento della *società*, si vede in quale misura quest'opera giovanile precorre il pensiero del Nietzsche successivo, sia pure in forma non ancora matura. In questo contesto le immagini di Schopenhauer e di Wagner, abbozzate con appassionato entusiasmo, appaiono come mitici pretesti per esprimere in forma mezzo poetica e mezzo filosofica qualcosa di non ancora pienamente maturo. La posteriore autocritica fatta agli scritti giovanili, particolarmente in *Ecce homo*, si muove completamente in questa direzione:

> Ciò che in quegli anni ho sentito in Wagner per quanto riguarda la musica non ha generalmente nulla da vedere con Wagner; quando descrissi la musica dionisiaca, descrissi ciò che *io* avevo sentito; ero costretto a trasfigurare e a tradurre istintivamente tutto nel nuovo spirito che portavo in *me*. Di questo è prova, *per quel valore che una prova può avere*, il mio scritto *Wagner a Bayreuth*: in tutti i passi psicologicamente decisivi si parla soltanto di me; si può tranquillamente mettere il mio nome a la parola « Zarathustra » in tutti i punti in cui il testo dice Wagner... Wagner medesimo se ne rendeva conto; egli non si riconosceva in quello scritto [1].

In un senso attenuato questo vale anche per l'immagine di Schopenhauer quale appare in quello scritto giovanile di Nietzsche. In modo del tutto diverso stanno le cose per la figura, del pari mitologizzata, di Socrate. Già in quell'opera giovanile la grande antitesi è: « l'elemento dionisiaco e l'elemento socratico » [2]. Antitesi che, dapprima prevalentemente estetica nel giovane Nietzsche, si viene poi ampliando in modo da diventare opposizione di istinto e di ragione. In *Ecce homo* vengono sviluppati fino alla fine questi spunti iniziali: la scoperta che Socrate è un « decadente » e la morale stessa va considerata « un sintomo di decadenza », è per il Nietzsche della maturità « un fatto nuovo, un fatto nuovo di prim'ordine nella storia della conoscenza » [3].

[1] XV, p. 66.
[2] I, p. 86.
[3] XV, p. 63.

Quando si cercano in generale le cause determinanti dell'ulteriore svolgimento di Nietzsche, si è soliti dare la massima importanza alla delusione wagneriana. Già gli abbozzi d'interpretazione che sopra abbiamo delineato circa la posizione di Nietzsche rispetto a Wagner mostrano che qui si deve cercare un sintomo piuttosto che una causa reale del cambiamento. In Wagner Nietzsche combatte, e anzi con asprezza crescente, l'arte della Germania del suo tempo in nome dell'avvenire imperialistico. Quando, specialmente dopo la prima guerra mondiale, diventò di moda combattere l'ideologia del secolo XIX (l'epoca della « sicurezza ») in nome del secolo XX, l'allontanarsi di Nietzsche da Wagner e la sua successiva polemica contro di lui fornirono il modello metodologico di questa lotta. Il fatto che gli ideologhi dell'hitlerismo continuino questa tradizione pur divinizzando Wagner non prova nulla. Al loro ripudio della « sicurezza » si accompagna il culto di Bismarck, che Nietzsche, nel suo ultimo periodo, mette quasi sempre in parallelo con Wagner combattendolo insieme a lui. Per l'ultimo Nietzsche Wagner è la massima espressione artistica di quella decadenza che secondo lui ha in Bismarck il piú importante rappresentante politico. E il superamento nietzschiano della filosofia schopenhaueriana segue lo stesso cammino. Non si deve dimenticare che già il giovane Nietzsche non era mai stato un seguace ortodosso di Schopenhauer per quanto riguarda il radicale antistoricismo. Fin da principio, anziché negare completamente la storia come aveva fatto il maestro, egli mira a un'interpretazione mitica della storia. Questa tendenza si trova già nella *Nascita della tragedia* e si accentua nella seconda delle *Considerazioni inattuali*. A ciò si aggiunge la crescente importanza che in Nietzsche acquista l'attivismo controrivoluzionario. In tal modo anche Schopenhauer, insieme a Wagner e a Bismarck, viene sempre piú ricacciato nel campo del decadentismo che va superato. Questo naturalmente non impedisce che, come del pari vedremo, Nietzsche si trovi fino alla fine sul terreno della gnoseologia di Berkeley e di Schopenhauer, da lui peraltro impiegata secondo i suoi fini particolari.

Dove vanno cercate le cause reali dell'ulteriore evoluzione di Nietzsche e le caratteristiche fondamentali del suo cosiddetto secondo periodo? Crediamo che esse si trovino nell'aggravarsi dei conflitti politico-sociali che dominano gli anni fra il 1875 e il 1880 (*Kulturkampf* e soprattutto le leggi antisocialiste). Abbiamo visto quanto fortemente le prime opere di Nietzsche abbiano risentito della guerra del 1870-71 e delle speranze in un rinnovamento universale della cultura che avrebbe dovuto conseguire da questa vittoria; abbiamo anche potuto vedere quanto fossero confuse queste speranze del giovane Nietzsche, quanto apolitiche le sue prospettive, nonostante la sua generale presa di posizione sociale e storico-filosofica a favore della schiavitú. Ora tutto questo subisce un cambiamento notevole e decisivo fra il 1875 e il 1880. Non che Nietzsche si sia formato ora idee chiare sulla politica e in particolare sulla realtà economica che sta alla base di essa. Presto vedremo la sua ingenua incompetenza in questioni di economia. Ma nonostante le circostanze sfavorevoli, nonostante la confusione delle idee, le considerazioni di Nietzsche in materia di filosofia della civiltà e di filosofia della storia si muovono in una direzione che è rivolta al concreto presente e futuro.

Per anticipare in breve quanto si tratta di svolgere in proposito, osserviamo che la nuova posizione politica di Nietzsche ha come centro il pensiero di respingere e rendere innocuo il pericolo socialista, che rimane costantemente il principale avversario, con l'aiuto della democrazia. Bisogna osservare, a questo proposito, che Nietzsche considera democrazia la Germania di Bismarck; le sue speranze di trovare ivi il rimedio contro il socialismo sono in rapporto strettissimo (indipendentemente dalla misura in cui Nietzsche ne diventò consapevole) con la politica bismarckiana. Non è possibile considerare come un semplice caso il fatto che la prima opera di questa fase del pensiero nietzschiano, *Umano, troppo umano*, fu pubblicata circa sei mesi prima che venisse promulgata la legge contro i socialisti. Certo essa apparve anche per il centenario della morte di Voltaire. Dalla dedica che Nietzsche, per la circostanza,

aveva fatto precedere alla prima edizione, sono state tratte conseguenze di vasta portata. Queste solo in piccola parte sono giustificate. Infatti, se si legge l'interpretazione che Nietzsche dà di Voltaire, si vede come si tratti anche qui della stessa lotta che noi abbiamo indicato come la lotta essenziale della sua vita, anche se con la differenza, che caratterizza questo periodo, che ora Nietzsche considera l'evoluzione, di cui saluta in Voltaire il rappresentante, come il mezzo piú sicuro per evitare la rivoluzione (il socialismo). In questo senso egli traccia il parallelo fra Voltaire e Rousseau (l'aforisma reca il titolo, significativo per il pensiero di Nietzsche in quel tempo, *Una follia nella dottrina della rivoluzione*):

> Non già l'equilibrata natura di *Voltaire*, incline all'ordinare, al purificare e al ricostruire, bensí le appassionate pazzie e le quasi menzogne di *Rousseau* hanno destato lo spirito ottimistico della rivoluzione contro il quale io grido: « Écrasez l'infâme! » Da esso è stato per lungo tempo scacciato *lo spirito dell'illuminismo e dello sviluppo progressivo*[1].

A questa interpretazione di Voltaire Nietzsche si manterrà fedele, anche dopo aver superato da un pezzo le illusioni di *Umano, troppo umano.* Anzi, secondo il suo radicalismo tardo, egli vedrà l'importanza di Voltaire nella storia universale esclusivamente in questa presa di posizione contro Rousseau e la rivoluzione. Cosí, nella *Volontà di potenza*, si afferma: « Solo a partire di qui Voltaire diventa l'uomo del suo secolo, il filosofo, il rappresentante della tolleranza e dell'incredulità (mentre fino allora era stato soltanto un *bel esprit*) »[2].

Cosí Nietzsche, fra il 1875 e il 1880, è diventato « democratico », « liberale », evoluzionista, proprio perché vede in questo il piú efficace contrappeso al socialismo. Il suo entusiasmo per questo che egli considera allora un inevitabile stadio intermedio, è molto modesto; ci si deve adattare, egli scrive, « alle nuove condizioni, come ci si adatta quando un terremoto sposta gli antichi confini e con-

[1] II, p. 341.
[2] XV, p. 215.

torni della configurazione del suolo »[1]. Ma nel secondo volume della stessa opera egli scrive che è possibile che « i posteri ridano di questo nostro timore » e approvino l'età democratica di transizione.

Sembra, – egli prosegue, – che la democratizzazione dell'Europa sia un anello nella catena di quelle enormi *misure profilattiche* che formano il pensiero della nuova età e con cui ci distinguiamo dal Medioevo. Solo ora è l'epoca delle costruzioni ciclopiche! Sicurezza infine delle fondamenta, affinché per tutto l'avvenire si possa costruire su di esse senza pericolo! Impossibilità che per l'avvenire i giardini della civiltà vengano di nuovo devastati nottetempo dalla selvaggia e insensata furia delle acque montane! Dighe e argini di protezione contro barbari, contro epidemie, contro l'asservimento del corpo e dello spirito![2].

Nietzsche va così oltre da condannare lo sfruttamento come stolto e inutile:

Lo sfruttamento dell'operaio era, come ora si comprende, una stoltezza, una coltivazione che esaurisce il terreno a spese dell'avvenire, un pericolo per la società. Ora si è già quasi giunti alla guerra; e in ogni caso le spese per mantenere la pace, per concludere trattati e raggiungere la fiducia saranno ormai molto grandi, perché molto grande e di lunga durata fu la follia degli sfruttatori[3].

La nuova forma di governo – e qui si riferisce esplicitamente a Bismarck – è un compromesso con il popolo, compromesso antistorico, ma tuttavia abile e opportuno, con cui a poco a poco vengono trasformate tutte le relazioni umane.

Il valore positivo di tale « evoluzione democratica » consiste, secondo Nietzsche, in piena conformità con queste sue concezioni, nel fatto che essa è capace di formare una nuova *élite*. In tal modo Nietzsche, volgendosi alla « democrazia » alla Bismarck, non abbandona affatto le convinzioni aristocratiche della giovinezza. Anche ora egli vede la salvezza della civiltà esclusivamente nel netto privilegio di una minoranza, il cui ozio si fonda sul duro lavoro fisico dei più, della massa. Egli scrive: « Una civiltà superiore può sor-

[1] II, p. 325.
[2] III, p. 338.
[3] *Ibid.*, pp. 349 sg.

gere soltanto dove esistono due caste distinte della società: quella dei lavoratori e quella degli oziosi, abilitati a un vero ozio; o, con espressione piú forte: la casta del lavoro coatto e la casta del lavoro libero »[1]. Il suo accostamento al liberalismo è cosí forte che egli provvisoriamente fa proprio il concetto che questo ha dello Stato. In un passo molto citato egli scrive: « La democrazia moderna è la forma storica della *decadenza dello Stato* ». Ma si cita di rado come Nietzsche sviluppa ulteriormente questo pensiero:

La prospettiva che risulta da questa sicura decadenza non è però sotto ogni aspetto disgraziata. L'intelligenza e l'egoismo degli uomini sono di tutte le loro facoltà le piú sviluppate; se lo Stato non corrisponde piú alle esigenze di queste forze, non ne deriverà affatto il caos, ma un ritrovato ancora piú opportuno di quanto non fosse lo Stato avrà la meglio sullo Stato stesso[2].

Si vede qui in modo evidentissimo perché Nietzsche giunge a tali concezioni. Egli considera il socialismo non piú, come prima, quale un alleato del liberalismo e della democrazia, come il loro ulteriore e radicale compimento (in quanto tale egli lo aveva combattuto insieme a questi), bensí come « il fantastico fratello minore del defunto dispotismo »[3]. E Nietzsche conclude il suo aforisma in modo che la sua posizione di allora rispetto allo Stato ci si presenta con perfetta chiarezza:

Il socialismo può servire a far conoscere, nel modo piú brutale ed efficace, il pericolo di tutte le accumulazioni di potere statale, e ad infondere in tal modo la diffidenza nei confronti dello Stato stesso. Mentre la sua rude voce si associa alla parola d'ordine *« il piú Stato possibile »*, questa risuona dapprima, di conseguenza, piú forte che mai; ma presto si fa sentire, e con tanta maggior forza, la parola d'ordine opposta: *« il meno Stato possibile »*[4].

Non mette conto esaminare nei particolari come Nietzsche si rappresenta in concreto questa democrazia. Tali particolari rivelano

[1] II, p. 327.
[2] *Ibid.*, p. 349.
[3] *Ibid.*, p. 350.
[4] *Ibid.*, p. 351.

semplicemente l'ingenuità politica e l'incompetenza di Nietzsche in materia di economia. Le parole che di lui citiamo ancora una volta a conclusione di questa esposizione mostrano chiaramente l'una e l'altra cosa e al tempo stesso però anche il costante motivo di tutte le fasi del suo sviluppo: la lotta contro il socialismo considerato come il principale avversario. Nella seconda parte di *Umano, troppo umano* egli afferma che la democrazia si avvantaggerà piú di tutti i partiti della paura del socialismo e giunge alla conclusione:

Il popolo è lontanissimo dal socialismo in quanto dottrina tendente a modificare il profitto della proprietà: una volta che esso disponga, con le forti maggioranze dei suoi parlamenti, della possibilità d'imporre tributi, metterà alle strette con l'imposta progressiva il ceto dominante dei capitalisti, dei mercanti e dei borsisti, e creerà davvero a poco a poco un ceto medio che potrà dimenticare il socialismo come una malattia superata[1].

In ciò si riassume il sogno utopistico del Nietzsche di questo periodo: raggiungere una situazione sociale in cui sia possibile dimenticare il socialismo come « una malattia superata ». Per amore di questo sogno egli considera con benevolenza – non priva di riserve – la « democrazia » di Bismarck: la democrazia delle leggi antisocialiste e della pretesa politica sociale, la « democrazia » del « bastone e della carota ».

Quanto queste idee siano connesse alle illusioni reazionarie sulle leggi contro i socialisti, appare dal loro successivo ed ultimo cambiamento, che si verifica pure parallelamente alle delusioni della borghesia a questo riguardo, in seguito alla resistenza sempre piú forte e sempre piú vittoriosa opposta dalla classe operaia tedesca. Questo cambiamento assume forme sempre piú appassionate e raggiunge il suo punto culminante nelle ultime opere di Nietzsche. Non ci è possibile qui seguirlo punto per punto; ciò che a noi importa sono i contenuti sociali essenziali, e soprattutto il fatto che in tutti questi mutamenti il vero perno, l'effettivo centro, rappresentato dalla lotta contro il socialismo, non viene affatto spostato.

[1] III, p. 352.

L'abbandono delle illusioni « democratiche » del periodo di transizione raggiunge già una forma molto chiara nella *Gaia scienza*. In un passo, spesso citato dai fascisti con comprensibile entusiasmo, Nietzsche prende posizione a favore della subordinazione militare, degli ufficiali e dei soldati, e contrappone questa gerarchia alla mancanza di distinzione e di carattere aristocratico propria dello sfruttamento capitalistico. Anzi egli vede, in questo difetto di forma aristocratica, proprio la causa dell'avvento dei socialisti: « Se essi [cioè i capitalisti, G. L.] avessero nell'aspetto e nel portamento la distinzione della nobiltà di nascita, forse non vi sarebbe il socialismo delle masse »[1]. L'inasprimento del tono, l'accresciuta passionalità sono determinati dal fatto che Nietzsche considera con sempre maggior scetticismo la possibilità di vincere gli operai coi metodi fino allora impiegati, e che egli, almeno a un dato momento, teme fortemente una vittoria degli operai. Cosí, nella *Genealogia della morale* (1887), egli scrive:

> Accettiamo la realtà delle cose: ha vinto il popolo, la « plebe », gli « schiavi », il « gregge » o comunque vogliate chiamarlo... I « signori » sono finiti; la morale dell'uomo comune ha vinto... L'« emancipazione » del genere umano (cioè dai « signori ») si va compiendo nel migliore dei modi; tutto si ebraizza, si cristianizza ovvero s'incanaglisce a vista d'occhio (che importano le parole!) Non sembra che si possa impedire al veleno di diffondersi per tutto il corpo dell'umanità...[2].

È forse interessante dare uno sguardo al contemporaneo e divergente sviluppo di Nietzsche e di Franz Mehring per vedere che cosa significhino per la crisi dell'ideologia borghese le leggi contro i socialisti e la resistenza ad esse opposta dal proletariato tedesco. Entrambi – ancorché da punti di partenza totalmente diversi e da non meno diversi ordini d'idee – hanno un periodo di prospettive illusorie: Mehring scrive un opuscolo contro la socialdemocrazia; Nietzsche entra nel suo periodo « democratico ». Nel corso della crescente e sempre piú vittoriosa resistenza degli operai si deter-

[1] V, p. 77.
[2] VII, pp. 315 sg.

mina una crisi in entrambi; ma questa crisi conduce Mehring al socialismo, mentre in Nietzsche accresce fino al parossismo l'odio contro di esso e provoca il fissarsi definitivo di quei miti che precorrono la barbarie imperialistica. Dice Nietzsche nell'*Anticristo*:

Chi odio piú di tutti fra la plebaglia di oggi? La plebaglia socialista, gli apostoli dei *chandāla*[1], che seppelliscono l'istinto, la gioia, il senso di sobrietà dell'operaio, – che lo rendono invidioso, gli insegnano la vendetta... L'ingiustizia non consiste mai nella disuguaglianza di diritti, ma nel pretendere diritti « *uguali* »...[2].

Ed è caratteristico, per il cambiamento delle sue idee, che nell'ultimo periodo, nel *Crepuscolo degli idoli*, Nietzsche ritorni in modo esplicito all'affermazione da noi già citata secondo la quale la democrazia è la forma di decadenza dello Stato; questa volta però in senso di decisa condanna[3].

Dobbiamo ora solo riferire, a mo' di conclusione, quanto egli ha scritto, nel *Crepuscolo degli idoli*, sul suo atteggiamento verso la questione operaia:

La stoltezza, e in fondo la degenerazione dell'istinto che oggi è alla base di *tutte* le stoltezze, consiste nel fatto che esiste una questione operaia. Su certe cose *non si fanno questioni*: primo imperativo dell'istinto. – Io non riesco a vedere che cosa si vuol fare dell'operaio europeo una volta che ne è stata fatta una questione. Egli si trova troppo bene per non porre gradualmente sempre maggiori problemi e sempre con minor modestia. E poi egli ha dalla sua parte la forza del numero. È completamente svanita la speranza che ne risulti un tipo umano modesto e sobrio sul genere del cinese: e questa sarebbe stata una cosa ragionevole, sarebbe stata addirittura una necessità. Che cosa si è fatto? Tutto per distruggere in germe ogni possibilità di questo genere. Sono stati distrutti completamente, con la piú irresponsabile leggerezza, gli istinti in virtú dei quali è possibile un operaio come ceto, o diventa possibile *a se stesso* come tale. L'operaio è stato ammesso nell'esercito, gli sono stati concessi il diritto di associazione e il diritto di voto: qual meraviglia se già oggi sente la propria esistenza come uno stato di necessità, e, in termini morali, come un'*ingiustizia*? Ma che cosa si vuol *fare*?

[1] I « paria intoccabili » dell'antica India [*N. d. T.*].
[2] VIII, pp. 303 sg.
[3] *Ibid.*, p. 151.

chiediamo ancora una volta. Se si vuol raggiungere un fine bisogna volere anche i mezzi. Se si vogliono degli schiavi, è pazzia educarli per farne dei signori [1].

In queste considerazioni di Nietzsche vanno notate particolarmente due cose. In primo luogo che egli considera tutta la « questione operaia » come un fatto puramente ideologico: dipende dagli ideologi della classe dominante in quale direzione si sviluppa il comportamento degli operai; Nietzsche non pensa minimamente che tale questione abbia oggettive ragioni economiche. Decisivo, in tutto ciò, è solo come si comportano i « padroni »; tutto si potrebbe ottenere con metodi sufficientemente decisi. (In questo Nietzsche è il precursore diretto della concezione hitleriana). In secondo luogo questo passo offre involontariamente una sintesi storica di ciò che permane e di ciò che cambia nelle vedute di Nietzsche su questo problema centrale. Si vede chiaramente che l'« allevamento » di un tipo di schiavi conforme alle condizioni moderne è stato il suo costante ideale sociale, come pure è costante il suo odio contro coloro, i socialisti, che impediscono che la società si sviluppi in tal senso. Possiamo vedere chiaramente anche ciò che cambia: se Nietzsche rivolge qui un'aspra critica ai suoi contemporanei, questa è al tempo stesso un'autocritica, il superamento delle illusioni del periodo di *Umano, troppo umano*.

In ogni caso, a partire dal crollo delle sue illusioni « democratiche », egli prevede un'epoca di grandi guerre, di rivoluzioni e di controrivoluzioni; da questo caos soltanto potrà sorgere il suo ideale: il dominio assoluto dei « signori della terra » sul « gregge » divenuto docile, sugli schiavi conformemente addomesticati. Già nelle note nietzschiane del tempo della *Genealogia della morale* si dice: « Il problema è: dove andiamo? Ciò che occorre è un nuovo terrorismo » [2]. E nel materiale per *La volontà di potenza* egli dice a proposito dei « nuovi barbari », dei futuri « signori della terra »: « È evidente che essi si manifesteranno e si stabiliranno solo dopo

[1] VIII, p. 153.
[2] XIV, p. 334.

paurose crisi socialistiche »[1]. Sui germi dell'avvenire (l'imperialismo) in tal modo avvertiti poggiano le prospettive ottimistiche dell'ultimo Nietzsche: « La vista dell'europeo di oggi mi dà molta speranza: si va formando ora un'audace razza dominante sulla base di una massa-gregge estremamente intelligente »[2]. E vagheggiando con la fantasia tali mete e la via che ad esse conduce egli ci dà delle immagini del futuro che contengono perfino un'anticipazione del mito hitleriano:

I corrotti ceti dirigenti hanno guastato la figura del dominatore. Lo « Stato » fatto giudice è una viltà perché manca il *grand'uomo* che possa venir preso come unità di misura. Alla fine l'incertezza diventa cosí grande che gli uomini si prosternano nella polvere dinanzi a *qualsiasi* forza di volontà che li comandi[3].

Per intendere con perfetta chiarezza la linea politica e sociale di Nietzsche non c'è piú che da precisare il suo atteggiamento di fronte a Bismarck. Questo problema non è senza importanza. Poiché sia nell'influsso da lui esercitato su tendenze fondamentalmente orientate verso sinistra che nella funzione che egli ha avuto per l'ideologia fascista, la sua presa di posizione di fronte a Bismarck è sempre al centro della questione.

Per le prime il problema si pone in questi termini: Nietzsche critica Bismarck con grande asprezza, quindi non può essere un reazionario. Poiché si tratta qui della falsa identificazione di una critica di destra con una critica di sinistra, la nostra concreta trattazione del rapporto fra Nietzsche e Bismarck risponderà in modo esauriente alla questione mostrando che Nietzsche critica Bismarck sempre dal punto di vista della destra, che questi non era per lui un imperialista reazionario abbastanza deciso.

Anche gli ideologi del fascismo prendono le mosse dai contrasti fra Nietzsche e Bismarck. Ma il « Terzo Reich » abbisogna di una sintesi di tutte le correnti reazionarie della storia tedesca; si tratta

[1] XVI, p. 288.
[2] *Ibid.*, p. 336.
[3] *Ibid.*, p. 194.

quindi di raggiungere necessariamente una conciliazione di Nietzsche e di Bismarck a un livello piú alto (e cioè piú reazionario). Cosí, per esempio, Franz Schauwecker parla in questo senso della necessità della conciliazione di Nietzsche e di Bismarck nel « Terzo Reich »:

Sarà il Reich a garantire l'ordine definitivo del mondo. Sarà il Reich a unire il prussiano Federico e il tedesco Goethe. L'impossibile e contrastato incontro di Nietzsche e di Bismarck diventerà allora un fatto compiuto, di fronte al quale falliranno tutti gli attacchi delle forze avverse[1].

Alfred Baeumler, ideologo filosofico ufficiale di Hitler, utilizza da parte sua la critica rivolta a Bismarck da Nietzsche per dimostrare – esattamente nel senso di *Mein Kampf* – la superiorità del « Terzo Reich » rispetto al Reich di Bismarck e degli Hohenzollern. Egli trascura quindi tutti i cambiamenti e le oscillazioni di Nietzsche e riassume cosí il suo punto di vista:

La storia del Reich diventò la storia della sconfitta spirituale di Bismarck. Sotto lo sguardo terribilmente intento dell'altro grande realista [cioè di Nietzsche, G. L.] questo processo si compí... Il Reich fioriva, ma era una fioritura apparente, e la filosofia che lo accompagnava (l'« idealismo etico ») era una filosofia illusoria. Nella guerra mondiale lo sfarzoso edificio romantico-liberale crollò e nello stesso istante apparvero i due grandi avversari del passato[2].

Diamo ora uno sguardo alla critica mossa da Nietzsche a Bismarck. Entrambi sono reazionari « attuali » e « aggiornati », che oltre alle solite armi dell'oppressione del popolo, cioè il terrore brutale (che rimane del resto, per entrambi, l'arma preferita), cercano di servirsi, contro il nemico principale, il proletariato, anche di armi « piú moderne », in primo luogo di singole misure e istitu-

[1] FRANZ SCHAUWECKER, *Ein Dichter und die Zukunft* [*Un poeta e l'avvenire*] in *Des deutschen Dichters Sendung in der Gegenwart* [*La missione del poeta tedesco nell'età presente*], Leipzig 1933, p. 227.

[2] A. BAEUMLER, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker* [*Nietzsche, il filosofo e il politico*], Leipzig s. d., p. 135.

zioni « democratiche ». (Suffragio universale ecc. per quanto riguarda Bismarck). Bismarck, tuttavia, è essenzialmente un diplomatico del periodo bonapartista, che solo per breve tempo è trascinato dal movimento dell'unità germanica oltre le mete ristrette di una politica prussiano-reazionaria. Ma egli non comprende piú le aspirazioni imperialistiche della borghesia tedesca sviluppatesi gradualmente sulla base della fondazione reazionaria del Reich. Nietzsche invece è proprio l'ideologo, il « profeta » di questa tendenza. Di qui la sua critica spesso amaramente ironica e sprezzante a Bismarck, di qui, nei suoi ultimi anni di vita cosciente, la presa di posizione a favore di Guglielmo II contro Bismarck. Cosí, alla fine di ottobre del 1888, egli scrive alla sorella: « Il nostro nuovo Imperatore mi piace sempre di piú... La volontà di potenza quale principio gli riuscirebbe già comprensibile! »[1]. Tale comprensione Nietzsche non trova in Bismarck, perciò dice di lui che sa di filosofia quanto « un contadino o un goliardo »[2].

Questa però è una semplice invettiva polemica. L'essenziale dell'attacco a Bismarck comprende due ordini di questioni: in primo luogo, nel campo della politica interna, Nietzsche esige la decisa rottura anche con l'apparenza di una democrazia, anche con quella forma di gioco demagogico con essa e col parlamentarismo quale era stata impersonata da Bismarck. La questione decisiva è, per Nietzsche: « La crescente ascesa dell'uomo democratico, l'istupidimento che ne deriva per l'Europa e l'*impicciolirsi* dell'uomo europeo »; onde deriva l'imperativo: « Rottura col principio inglese della rappresentanza popolare: ci occorre la rappresentanza dei grandi interessi »[3]. Qui Nietzsche ha precorso lo Stato corporativo fascista. L'altro ordine di problemi comprende la politica mondiale. In *Al di là del bene e del male* Nietzsche dichiara, in modo significativo,

[1] Nietzsche alla sorella, fine di ottobre 1888, citato in ELISABETH FÖRSTER-NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 512.
[2] VII, p. 205.
[3] XIII, p. 352.

in contrasto con la politica bismarckiana di allora e in forma di richiesta di un'unione europea contro la Russia: « Il tempo della piccola politica è passato: già il prossimo secolo porterà la lotta per la signoria del mondo, la *necessità* della grande politica »[1]. Quest'epoca, che secondo Nietzsche non è stata compresa da Bismarck, è quella delle grandi guerre. In *Ecce homo* Nietzsche afferma al riguardo: « Vi saranno guerre quali non si sono ancora avute sulla terra. Solo a partire da me vi è sulla terra una *grande politica* »[2]. Perciò, per Nietzsche, Bismarck non è abbastanza militarista. La salvezza della Germania sta – proprio nel senso di Hitler – nel rinnovare in modo conforme ai tempi le tradizioni dello Stato militare prussiano: « *La conservazione dello Stato militare* è il mezzo estremo per accogliere o per mantenere la *grande tradizione* in vista del *più alto tipo di umanità, il tipo forte* »[3]. Questi pochi passi citati mostrano con perfetta chiarezza come la critica mossa da Nietzsche a Bismarck poggia esclusivamente sul fatto che Bismarck, secondo Nietzsche, non avrebbe compreso i problemi dell'imminente periodo imperialistico e non avrebbe saputo risolverli nel senso di una reazione aggressiva. È quindi una critica a Bismarck condotta da destra.

III

Solo su queste basi è possibile intendere tanto l'unità della filosofia nietzschiana quanto i suoi cambiamenti: essa è la concezione di una difesa offensiva contro il nemico principale, la classe operaia, il socialismo; che si sviluppa, – nel corso dell'acutizzarsi della lotta di classe, e del crollo di molte illusioni, – nell'anticipazione teorica intuitiva del periodo imperialistico dell'evoluzione capitali-

[1] VII, p. 156.
[2] XV, p. 117.
[3] XVI, p. 180.

stica. Solo in uno Stato decisamente aggressivo-reazionario della borghesia imperialistica Nietzsche poteva vedere una sufficiente forza di difesa contro il pericolo socialista, solo l'avvento di una simile potenza risveglia in lui la speranza di poter definitivamente rendere inoffensiva la classe operaia. La sua avversione per la Germania del suo tempo dipende dal fatto che questa non ha preso tali misure e indugia nel prenderle.

Queste tendenze di Nietzsche appaiono nel modo piú chiaro nella sua etica. E ciò per il fatto che Nietzsche, per la sua posizione di classe, per la sua incompetenza in materia di economia, e per l'epoca della sua attività, che è anteriore all'imperialismo, non poteva naturalmente essere in grado di precorrere col pensiero l'imperialismo nei suoi aspetti economico-sociali. Ma tanto piú chiaramente si delinea, nella sua opera, l'essenza della successiva morale imperialistica della borghesia. Qui effettivamente egli ha precorso col pensiero lo sviluppo reale. La maggior parte delle sue affermazioni morali diventarono terribile realtà nel regime di Hitler e conservano il loro carattere di attualità anche come esposizione della morale del presente « secolo americano ».

Nietzsche è stato spesso messo in relazione col romanticismo. Questo rapporto è tanto vero che parecchi motivi dell'anticapitalismo romantico, per esempio la lotta contro la divisione capitalistica del lavoro e le sue conseguenze per la cultura e per la morale della borghesia, hanno nel suo pensiero parte non trascurabile. Cosí pure fa parte dell'arsenale di pensiero dell'anticapitalismo romantico presentare un periodo del passato come ideale da realizzare per il presente. Ma Nietzsche svolge la sua attività dopo che per la prima volta [redacted] proletariato si è impadronito del potere, dopo la Comune di Parigi. La crisi e la dissoluzione, lo sviluppo dell'anticapitalismo romantico in apologetica del capitalismo, il destino di Carlyle durante e dopo la rivoluzione del 1848, si trovano come passato ormai di gran lunga invecchiato dietro a Nietzsche. Mentre quindi il giovane Carlyle contrapponeva ancora, all'inumanità e alla crudeltà del capitalismo, il Medioevo come epoca del benessere del popolo,

come tempo felice per i lavoratori, Nietzsche comincia già, come abbiamo visto, a fare un modello dell'antica economia schiavista. Cosí anche l'utopia reazionaria del Carlyle posteriore al 1848 è per lui qualcosa d'ingenuo e di gran lunga superato. È vero che le tendenze aristocratiche presentano in entrambi una certa somiglianza nei loro fondamenti sociali, cioè nel tentativo di assicurare la posizione sociale dirigente dell'intellettualità borghese e di giustificarla dal punto di vista filosofico. Ma la diversità delle circostanze in cui queste tendenze aristocratiche si manifestano conferisce loro, in Nietzsche, un contenuto tutto diverso e un diverso colorito rispetto all'anticapitalismo romantico. Senza dubbio, nel giovane Nietzsche, si riconoscono ancora residui romantici (derivanti da Schopenhauer e da Wagner), ma la sua evoluzione si compie nel senso del loro superamento, ancorché – riguardo a quell'elemento di decisiva importanza che è costituito dall'apologetica indiretta – egli rimanga sempre discepolo di Schopenhauer, e conservi sempre, come pensiero fondamentale, la concezione irrazionalistica del dionisiaco (per l'istinto – contro la ragione), sia pure, come vedremo, con modificazioni non prive d'importanza. Si scorge, in tal modo, nello sviluppo del pensiero nietzschiano, un distinguersi sempre piú deciso dal romanticismo; con sempre maggior calore il romanticismo viene identificato con la (cattiva) decadenza; il dionisiaco diventa sempre piú un concetto opposto al romanticismo, un parallelo al superamento della decadenza, il simbolo del decadentismo « buono », del decadentismo che si approva.

In rapporto alla filosofia dell'agire umano (in Nietzsche etica, psicologia e filosofia sociale confluiscono sempre in un tutto unico) si determina di conseguenza un ritorno al periodo che prepara l'ascesa della borghesia, al Rinascimento, al classicismo francese, all'illuminismo. Queste simpatie di Nietzsche sono importanti perché offrono spunti tanto ai suoi ammiratori della sinistra borghese quanto alle tendenze che lo vogliono far diventare di attualità in vista della preparazione ideologica della terza guerra mondiale imperialistica. Cosí, per esempio, Kaufmann considera Nietzsche come

il coronamento della grande filosofia a partire da Descartes (anzi da Aristotele) e lo vorrebbe far apparire come il continuatore delle tradizioni dell'illuminismo[1]. Poiché appare compromesso dall'entusiasmo degli hitleriani, Nietzsche deve essere conformemente « denazificato » insieme a Hjalmar Schacht e al generale Guderian.

Quale sia il valore scientifico di siffatti tentativi, il lettore può aver visto dal passo da noi citato su Rousseau e Voltaire. Quest'ultimo, che era stato alla sua epoca un grande centro di mobilitazione di tutte le forze progressive, deve diventare in Nietzsche il capo spirituale della difesa contro ogni rivoluzione. Ed è estremamente caratteristico, per questo cosiddetto ricollegarsi di Nietzsche all'illuminismo, che egli, cercando un'analogia alla condotta di vita di Voltaire, la trovi proprio in quella di Schopenhauer; questi, secondo lui, « come nessun altro filosofo tedesco che sia stato finora visse e morí " da volterriano " »[2]. Quindi Voltaire, che impiegò la sua fama universale per combattere validamente il corrotto assolutismo feudale del suo tempo, che mise a repentaglio la propria esistenza per salvare le vittime innocenti della reazione clerico-assolutistica (o almeno la loro memoria), avrebbe vissuto una vita simile a quella di Schopenhauer, la cui unica lotta fu una lite familiare per un'eredità, che nel 1848 mise a disposizione degli ufficiali controrivoluzionari il suo binoccolo perché potessero sparare con piú precisione sugli insorti, che ha lasciato una parte delle sue sostanze agli invalidi della controrivoluzione. Riteniamo che non valga la pena di addurre prove analoghe per gli altri rapporti che si pretendono di stabilire fra Nietzsche e tradizioni anteriori progressive; poiché sarebbe troppo facile. Basti citare, per concludere, l'affermazione di Nietzsche stesso circa i rapporti del suo cosiddetto « nuovo illuminismo » con il « vecchio », poiché egli – a differenza dei suoi ipocriti interpreti imperialisti – ha espresso le sue idee con una franchezza che non lascia nulla a desiderare. Egli dice: « Il nuovo

[1] W. A. Kaufmann, *Nietzsche*, Princeton 1950.
[2] V, p. 130.

illuminismo – l'antico era l'uguagliamento di tutti, nel senso del gregge democratico. Il nuovo intende mostrare la via alle nature dominatrici; in quanto ad esse (come allo Stato) *è permesso tutto ciò* che gli appartenenti al gregge non possono fare »[1].

In perfetta antitesi con quegli interpreti che vogliono accostarla all'illuminismo, la posizione di Nietzsche – dopo il breve episodio di un relativo avvicinamento ad esso nel periodo « democratico » da noi analizzato – è la piú aspra lotta contro gli epigoni dell'illuminismo, contro Mill, Guyau ecc. In questa lotta si esprime lo sviluppo contraddittorio dell'ideologia borghese nel periodo della decadenza. L'illuminismo stesso, con l'illusione di fondare il regno della ragione, aveva combattuto la teologia e l'irrazionalismo delle tradizioni feudali. La vittoria della borghesia nella grande Rivoluzione francese ha realizzato questi ideali, ma, come dice Engels[2], il regno della ragione si dimostrò [redacted] regno idealizzato della borghesia con tutte le sue insuperabili contraddizioni. Marx dice giustamente della differenza fra Helvétius e Bentham: « Egli riprodusse senza spirito ciò che Helvétius e altri francesi del secolo XVIII avevano detto con spirito »[3]. Ma l'opposizione (spirito e mancanza di spirito) non è qui solo quella delle doti rispettive di Helvétius e di Bentham, ma quella di due fasi di sviluppo del capitalismo e quindi dell'ideologia borghese. Helvétius poteva avere spirito poiché un preveggente odio contro la corrotta società feudale-assolutistica, contro l'oscurantismo della chiesa e della religione, contro l'ipocrisia delle classi dirigenti animava il suo pensiero. Bentham dovette necessariamente essere privo di spirito poiché difese a tutti i costi il capitalismo già vittorioso e poté farlo solo in quanto non colse i piú importanti fenomeni della società o ne travisò il vero essere in senso ottimistico. Negli epigoni dell'epigono Bentham, cioè nei positivisti Mill e Spencer, Comte e Guyau, il declino ancora piú avanzato della bor-

[1] XIV, p. 321.
[2] ENGELS, *op. cit.*, pp. 18 sg.
[3] MARX, *Das Kapital* cit., I, p. 640, nota.

ghesia dovette ulteriormente accrescere queste tendenze alla superficialità e alla mancanza di spirito. Ora Nietzsche evitò questo pericolo, poiché grazie al metodo dell'apologetica indiretta aveva ancora a disposizione un vasto campo d'azione, specialmente sul piano della cultura, per una critica spregiudicata. Dalla natura artistica di tale critica nasce la sua predilezione estetica per singoli illuministi, e in particolare per i moralisti francesi. Ma questa assimilazione letterario-formale non deve nascondere l'opposizione ideologica delle loro tendenze fondamentali. Nietzsche formula a volte questi contrasti con perfetta franchezza, quando per esempio – già al tempo di *Umano, troppo umano* – scopre, nella critica morale di La Rochefoucauld, un alleato del cristianesimo[1].

Il punto di contatto fra l'etica di Nietzsche e quella dell'illuminismo, dei moralisti francesi ecc., consiste nel considerare l'egoismo dell'individuo « capitalistico » come il fenomeno fondamentale della vita sociale. Ma lo sviluppo storico della lotta di classe produce, nei diversi periodi in cui operano questi pensatori, differenze qualitative di contenuto, anzi opposizioni di tendenza e di valutazione. Gli illuministi, in quanto ideologi progressivi dell'età di preparazione della rivoluzione democratico-borghese, dovettero necessariamente idealizzare la società borghese, e in primo luogo le funzioni sociali dell'egoismo. Senza conoscere per lo piú l'economia classica inglese, anzi spesso prima ancora che essa faccia la sua apparizione, essi esprimono nell'etica il fondamentale principio economico di Adam Smith secondo il quale l'agire economicamente interessato dell'individuo è il principale fattore dello sviluppo delle forze produttive e in definitiva porta necessariamente a un'armonia degli interessi complessivi della società. (Qui non possiamo accennare nemmeno sommariamente alle complesse contraddizioni a cui l'utilitarismo, la morale dell'« egoismo ragionevole », conduce i grandi rappresentanti dell'illuminismo). Ma è chiaro che la teoria dell'armonia di Adam Smith, una volta crollata di fronte alla realtà

[1] XI, p. 34.

di fatto del capitalismo, poteva esser mantenuta nel campo dell'economia soltanto come economia volgare (a partire da J. B. Say) e nel campo dell'etica e della sociologia come apologetica diretta del capitalismo (a partire da Bentham). La mancanza di spirito, l'eclettismo dei positivisti, si manifesta fra l'altro in ciò che non sono in grado di assumere una posizione univoca sulla questione dell'egoismo. La loro posizione è un continuo « da un lato... e dall'altro » che tutto confonde. Ora, se Nietzsche, come rappresentante dell'apologetica indiretta, ha ripreso il problema dell'affermazione dell'egoismo – e noi abbiamo visto come questa tendenza abbia avuto una parte importante già nella sua giovinezza come attualizzazione mitica dell'« agone » e dell'« Eride buona » –, si tratta, in lui, non più di idealizzare la nascente società borghese progressiva, anzi rivoluzionaria, ma – al contrario – di idealizzare quelle tendenze egoistiche della borghesia decadente che si dispiegavano all'epoca della sua attività e che acquistarono larghissima diffusione nel periodo dell'imperialismo; e quindi dell'egoismo di una classe già condannata al tramonto dalla storia, che nella disperata lotta contro il suo affossatore, il proletariato, mobilita tutti gli istinti barbarici dell'uomo e fonda su di essi la propria « etica ».

Come è noto, Nietzsche, nel suo cosiddetto periodo volterriano, fu legato per breve tempo da un vincolo di amicizia con uno degli epigoni positivisti dell'illuminismo morale, Paul Rée, e ne subí qualche volta l'influsso. Per il nostro problema sono quindi particolarmente istruttivi i motivi del suo distacco da lui e della posizione critica assunta nei suoi confronti. Ciò viene espresso da Nietzsche con una chiarezza che non lascia luogo ad equivoci: « Io combatto l'idea che l'egoismo sia dannoso e riprovevole: voglio creare all'egoismo la buona coscienza »[1].

Il periodo della maturità ha dunque per Nietzsche questo compito principale: costruire l'etica (la psicologia e – come Nietzsche pensa – anche la fisiologia) di questo nuovo egoismo. Nei suoi ab-

[1] XIII, p. 111. Segue subito dopo una critica a Guyau, *ibid.*, p. 112.

bozzi per la continuazione dello *Zarathustra* egli dà forse il programma piú franco di questo lavoro; in modo significativo egli prende qui le mosse dalla definizione da noi già citata del « nuovo illuminismo »:

« Nulla è vero, tutto è permesso ». Zarathustra: « Io vi ho preso tutto, la Divinità, il dovere; ora voi dovete dare *il più alto saggio* di un'azione *nobile*. *Qui* infatti si apre la via degli scellerati; guardate! » La lotta per il dominio e alla fine il gregge più gregge e il tiranno più tiranno che mai. Nessuna lega segreta! Le *conseguenze* della vostra dottrina devono infierire in modo tremendo: *ma innumerevoli periranno per essa. – Noi facciamo un tentativo con la verità!* Forse per questo l'umanità andrà in rovina. Coraggio! [1].

Per compiere questa rivoluzione, questa « inversione di tutti i valori », occorrono uomini nuovi. L'etica di Nietzsche vuol realizzare la loro scelta, la loro educazione, il loro allevamento. Ma per questo si esige anzitutto la liberazione degli istinti. Egli pensa che tutte le religioni, le filosofie e le morali che fin qui sono esistite hanno avuto il compito di combattere, di reprimere, di eliminare, di deviare il manifestarsi dell'istinto. Solo con la sua etica comincia l'opera di liberazione: « Ogni *sana* morale è dominata da un istinto della vita... La morale *contro natura*, vale a dire quasi ogni morale che fino ad oggi è stata insegnata, apprezzata e predicata, si volge invece *contro* gli istinti della vita; essa è ora una segreta, ora una aperta e sfrontata *condanna di questi istinti* » [2]. Nietzsche si presenta qui come un aspro critico della morale presente e passata, e non solo della morale cristiano-teologica, ma anche di quella filosofica, in primo luogo di quella kantiana. Da un punto di vista formale, e a una superficiale considerazione, si potrebbe credere che egli intenda ricollegarsi a certe grandi concezioni morali del passato, come alla dottrina spinoziana degli affetti. Ma ciò si rivela un'ingannevole apparenza, se si considerano gl'intenti e il contenuto della dottrina di Nietzsche. La dialettica dell'autosuperamento degli affetti

[1] XII, p. 410.
[2] VIII, p. 88.

in Spinoza è il tentativo di abbozzare, mediante il superamento del puro istinto e delle passioni antisociali (e non già semplicemente mediante la loro repressione, come in Kant), l'ideale di un uomo sociale, armonico, civile e padrone di sé. In Nietzsche sorge invece, come abbiamo visto e come meglio vedremo nei particolari, realmente la concezione di uno scatenamento degli istinti: la borghesia in decadenza è costretta a scatenare quanto vi è di male e di bestiale nell'uomo per ottenere attivisti militanti per la salvezza del proprio predominio.

Per questo è di tanta importanza, per Nietzsche, l'approvazione del tipo del delinquente. Anche in questo vi è un'affinità apparente con certe tendenze della precedente letteratura del periodo di ascesa della borghesia (i *Masnadieri* del giovane Schiller, Michael Kohlhaas di Kleist, il Dubrovskij di Puškin, il Vautrin di Balzac ecc.), ma il contenuto è del tutto opposto. Nel periodo dell'ascesa della borghesia le ingiustizie della società feudale-assolutistica avevano spinto al delitto uomini moralmente di grande levatura. L'analisi di tali delinquenti è un attacco a questa società. Un attacco vi è certamente anche in Nietzsche. Ma l'accento cade in lui sul fatto che un certo tipo di uomini deve essere deformato, trasformato in un altro tipo, in quello del delinquente. E ciò che importa, per Nietzsche, è dare anche al delinquente una buona coscienza, eliminarne in tal modo la deformazione e fare di lui un membro della nuova *élite*. Nel *Crepuscolo degli idoli* Nietzsche afferma:

> Il tipo del delinquente è il tipo dell'uomo forte in circostanze sfavorevoli, è un uomo forte reso ammalato. Gli manca l'ambiente selvaggio, una certa forma più libera e pericolosa di natura e di esistenza, in cui tutto ciò che è arma e difesa dell'uomo forte è considerato *giusto*. Le sue *virtù* sono poste al bando dalla società; i suoi istinti più vivi, che gli sono congeniti, concrescono presto con gli affetti umilianti, il sospetto, la paura e il disonore[1].

La necessaria e organica affinità di grandezza nel senso nietz-

[1] VIII, p. 157.

schiano e di delinquenza (cioè appartenenza al tipo del delinquente) viene poi espressa chiaramente nella *Volontà di potenza*:

Noi conosciamo, nel nostro mondo civilizzato, quasi soltanto il delinquente intristito, schiacciato dalla maledizione e dal disprezzo della società, privo di fiducia in se stesso, portato spesso a aminuire e a calunniare le proprie azioni, *un tipo di delinquente fallito*; e noi proviamo ripugnanza ad ammettere che *tutti i grandi uomini furono dei delinquenti* (solo in grande stile e non in modo miserabile) e che la delinquenza fa parte della grandezza...[1].

Qui vi è già una chiara impostazione e risposta al problema della « salute » e della « malattia », che ha una posizione così centrale nella filosofia del Nietzsche maturo. Se aggiungiamo a queste affermazioni un'altra attinta ai lavori preparatori alle sue ultime opere, non lo facciamo per amore di completezza, poiché tali citazioni si potrebbero continuare per molte pagine, ma perché molti interpreti di Nietzsche, anche in epoca recentissima, si sono vivamente preoccupati di far scomparire tutte le sue tendenze alla rinascita della barbarie, all'esaltazione del terrore bianco, all'approvazione morale della crudeltà e della brutalità, e perfino di eliminarle dalla sua opera; di fronte agli scritti di costoro si ha spesso l'impressione che la « bestia bionda » sia stata solo un'innocente metafora in una raffinata critica della cultura. Davanti a queste deformazioni ci si deve richiamare sempre allo stesso Nietzsche, che in tutti questi problemi – e in questo era un pensatore onesto e non ipocrita – si è espresso con franchezza addirittura cinica. Così, nel passo di cui intendiamo parlare, egli dice:

Gli animali da preda e la foresta vergine dimostrano che la malvagità può essere molto sana e sviluppa il corpo in modo splendido. Se l'animale da preda fosse affetto da interno tormento, da lungo tempo tali specie sarebbero intristite e degenerate. Il cane (che tanto si lamenta e guaisce) è un animale da preda degenerato; similmente il gatto. Un gran numero di uomini bonari e avviliti mostra che l'*indole mite* è *legata* alla decadenza delle forze: le sensazioni angosciose *prevalgono* e determinano l'organismo[2].

[1] XVI, pp. 184 sg.
[2] XIV, p. 82.

Anche il linguaggio biologico si accorda perfettamente, come vedremo, con le tendenze filosofiche fondamentali del Nietzsche maturo, ma è solo un linguaggio ad uso del mito, poiché ovviamente la « malvagità » dell'animale da preda è un mito dell'esaltazione imperialistica degli istinti cattivi.

In tutto questo è un'aperta professione di fede in un rinnovamento della barbarie quale via per la salvezza dell'umanità. Che Nietzsche, nei suoi scritti giovanili, e talvolta anche in seguito, parli di barbarie in senso cattivo, non ha nulla da vedere con questo problema; in tali casi egli intende il « filisteismo della cultura », la grettezza borghese in generale e cose simili. Negli stessi lavori preparatori da cui è tolta la presente citazione Nietzsche afferma che « noi oggi siamo stanchi della civiltà »[1]. Certo questo, agli occhi di Nietzsche, sarebbe ancora solo un caos, uno stato di decadenza. Ma è molto interessante osservare come il suo ottimismo in relazione al futuro, com'egli lo intende, cresca di continuo. Dove si trova la via per uscire da questo caos? Anche su questo punto Nietzsche dà una chiara risposta: l'epoca della « grande politica », delle guerre e delle rivoluzioni, costringerà l'umanità, vale a dire la classe dirigente, a mutar rotta, e i segni decisivi di questo salutare cambiamento, di questo superamento della decadenza, si presentano appunto come rinascita della barbarie. Nel precedente paragrafo abbiamo già citato alcune importanti affermazioni di Nietzsche su tale questione.

La difficoltà che qui sorge per gli ammiratori del Nietzsche « raffinato » – come accordare questa approvazione della barbarie con la sua sottile e spesso raffinata critica della cultura – non è difficile da superare. Osserviamo in primo luogo che questa unione di raffinatezza e brutalità non è affatto un tratto personale di Nietzsche, che andrebbe spiegato psicologicamente, ma una caratteristica generale, psichica e morale, della decadenza imperialistica. L'autore delle presenti considerazioni ha mostrato, in altro contesto, l'intimo rapporto di queste opposte determinazioni nell'ancora piú raffinato

[1] XIV, pp. 207 sg.

Rilke[1]. In secondo luogo, Nietzsche, nella *Genealogia della morale*, dà un'eccellente descrizione del suo tipo preferito, che non solo ne svela la psicologia e la morale, come i passi finora citati, ma getta al tempo stesso una chiara luce sulla base classista di questa contrastante dualità e unità. Ivi Nietzsche esamina due coppie di opposti concetti morali: la coppia « nobile » *gut* e *schlecht* e quella dettata da un risentimento plebeo *gut* e *böse*[2]; e risponde poi nel modo seguente al problema come sarebbe sorto il concetto di *böse* quale opposto di *gut*:

A rigore esso è proprio il « buono » dell'altra morale, il nobile, il forte, il dominatore: solo mutato di colore, frainteso nel suo significato, visto con lo sguardo avvelenato del risentimento. Una cosa non vogliamo affatto negare: chi ha conosciuto quei « buoni » solo come nemici, li ha conosciuti anche come *cattivi*[3] *nemici*, e gli stessi uomini che sono rigorosamente tenuti nei limiti dal costume, dall'uso, dal rispetto, dalla gratitudine, e ancor piú dalla sorveglianza reciproca e dalla rivalità, che d'altra parte, nel rapporto fra loro, si dimostrano cosí ingegnosi in riguardi, dominio di sé, delicatezza, fedeltà, orgoglio e amicizia, sono verso gli estranei, là dove comincia lo straniero, il mondo straniero, non molto migliori che belve scatenate. Qui essi godono di esser liberi da ogni costrizione sociale, ritengono di trovare nella vita selvaggia un compenso per la tensione che è data da una lunga limitazione e inibizione nella pace della comunità, *ritornano* all'inconsapevolezza morale della belva come mostri esultanti, capaci di ritornare da una serie spaventosa di assassinî, d'incendi, di stupri, di torture, con animo superiore e sereno, come se avessero compiuto solo uno scherzo da studenti, persuasi che i poeti avranno di nuovo, per molto tempo, qualcosa da cantare e da celebrare. Alla base di tutte queste nobili razze non si può negare che vi è l'animale feroce, la magnifica *bestia bionda* che bramosamente ricerca la preda e la vittoria... Sono le razze nobili quelle che hanno lasciato il concetto di

[1] Cfr. i miei libri: *Karl Marx und Friedrich Engels als Literaturhistoriker* [*K. M. e F. E. storici della letteratura*] Aufbau-Verlag, Berlin 1952, pp. 31 sg., e *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur* cit., pp. 115 sgg. [Trad. it. *Il marxismo e la critica letteraria*, Einaudi, Torino 1957, e *Breve storia della letteratura tedesca*, Einaudi, Torino 1956].

[2] Rispettivamente: buono e cattivo (nel senso di volgare e spregevole), e buono e cattivo (nel senso di malvagio, inumano, crudele) [*N. d. T.*].

[3] Böse [*N. d. T.*].

« barbaro » dovunque sono passate; anche nella loro piú alta civiltà si sente una consapevolezza e un orgoglio di questo [1].

Quindi: raffinatezza estetica, morale e culturale nell'ambito della classe dominante; brutalità, crudeltà, barbarie verso lo « straniero », cioè verso i soggetti e verso coloro da assoggettare. Come si vede, l'entusiasmo del giovane Nietzsche per la schiavitú nel mondo antico resta un motivo costante, anzi continuamente accentuato, del suo filosofare. Con ciò, è vero, un motivo romantico penetra nella sua anticipazione « profetica » del futuro imperialistico. L'ideale di Nietzsche – come può essere il padrone di schiavi, l'uomo di raffinata cultura che fu Pericle – corrisponde ben poco agli Hitler e ai Göring. L'ignoranza della differenza economico-sociale fra due epoche conduce di necessità – a parte gli intenti apologetici – a questo idealismo romantico. Non è certo un caso che proprio qui Nietzsche cada in fantasticherie romantiche. Eppure si tratta di una questione fondamentale del suo filosofare. La preoccupazione per le sorti della cultura non è in Nietzsche semplicemente un'esca per l'intellettualità decadente; questa preoccupazione ha sempre avuto una parte centrale nella sua vita, nei suoi sentimenti e nel suo pensiero: quando egli combatte la decadenza della cultura e cerca di preparare la futura ripresa, è senza dubbio soggettivamente sincero, anche se dal punto di vista di una posizione classista estremamente reazionaria. Il sogno romantico di un ceto dominante altamente evoluto per cultura, e che impersona al tempo stesso la necessaria barbarie, riceve di qui una coloritura particolare. Proprio la soggettiva sincerità di queste false profezie è una fonte importante del fascino esercitato da Nietzsche sull'intellettualità parassitaria del periodo imperialistico: col suo aiuto questa poté nascondere, dietro la maschera della « preoccupazione per le sorti della cultura », la sua viltà, il suo adattarsi alle forme piú odiose dell'imperialismo, il suo animalesco senso di paura di fronte alla rivoluzione proletaria.

[1] VII, pp. 321 sgg.

Ma anche a prescindere da questo, noi ci troviamo qui al centro della filosofia nietzschiana. Un'interpretazione superficiale intende il suo « superuomo » come un piú alto grado di evoluzione biologica dell'umanità ; [redacted] qualcosa, nello *Zarathustra*, potrebbe confortare questa interpretazione. Ma nell'*Anticristo* Nietzsche la respinge decisamente:

Il problema che io qui mi pongo non è che cosa dovrà far seguito all'umanità nella serie degli esseri (l'uomo è un termine), bensí quale tipo di uomo si deve educare e volere come tipo superiore, piú degno, piú certo dell'avvenire. Questo tipo superiore è già esistito abbastanza spesso, ma come caso fortunato, come un'eccezione e mai come voluto [1].

In questo caso però [redacted] « superuomo » s'identifica con quei « signori della terra », con quella « bestia bionda » di cui abbiamo ora esaminato la morale barbarica. Nietzsche fa notare qui in modo chiarissimo che questo tipo, singolarmente considerato, è sempre esistito; ciò che importa è porre coscientemente l'educazione di esso al centro della volontà sociale della classe dominante.

Con questa costruzione Nietzsche precorre in modo quanto mai concreto tanto il fascismo di Hitler quanto l'ideologia morale del « secolo americano ». E che la barbarie e la brutalità appartengano all'intima essenza di tali « superuomini », è affermato da lui del pari con una chiarezza che non lascia luogo ad equivoci:

L'uomo è un *mostro* e un *animale superiore*; l'uomo superiore è inumano e superumano: vi è quindi una corrispondenza. L'uomo sviluppandosi in grandezza e in altezza si sviluppa anche in profondità e in terribilità: se si vuole una cosa si deve volere anche l'altra; o piuttosto: quanto piú profondamente si vuole una cosa, tanto piú profondamente si raggiunge l'altra [2].

Ciò che Nietzsche dà qui è un'etica per la lotta di classe della borghesia e per l'intellettualità borghese dell'imperialismo. Anche

[1] VIII, p. 218.
[2] XIV, p. 377.

qui la sua è una posizione storica particolare. Naturalmente – dal punto di vista sociale oggettivo – vi è stata, fin dall'inizio, un'etica della lotta di classe nell'ideologia borghese. Ma nel periodo della lotta contro il feudalesimo e l'assolutismo essa aveva un carattere universalmente umano e umanitario. In conseguenza di questa sua tendenza fondamentale essa era progressiva nella sua linea principale, e l'astratta generalizzazione – che spesso travisava di fatto i problemi – aveva anche la sua giustificazione sociale, perché era il rispecchiamento (ancorché mai sollevato a vera consapevolezza) di reali rapporti di classe. In questo periodo infatti la borghesia era realmente la guida di tutte le classi che lottavano contro i residui feudali e contro l'assolutismo; poteva quindi con un certo diritto identificare i propri interessi di classe con quelli del progresso di tutta la società. Questo vale, senza dubbio, solo in una certa misura; per esempio i conflitti di tendenze che si svolgono nel campo dell'illuminismo mostrano chiaramente che la differenziazione nell'ambito del « terzo stato », almeno dal punto di vista ideologico, era cominciata già prima della Rivoluzione francese, benché – in modo caratteristico per questa situazione sociale – ognuna di queste tendenze pretendesse di rappresentare l'interesse generale della società (Holbach, Helvétius, Diderot, Rousseau). D'altra parte, quegli ideologi che erano gli interpreti degli interessi complessivi del capitalismo potevano del pari – con un pathos soggettivamente sincero e relativamente giustificato – prendere posizione per questa generalità, che anch'essi identificano con la società, contro le aspirazioni speciali dei capitalisti singoli o di singoli ceti capitalistici (Ricardo, e anche moralisti come Mandeville o Ferguson).

Questa relativa giustificazione e il fervore che soggettivamente l'esprime cessano nel secolo XIX. Gli ideologi del capitalismo parlano sí sempre piú forte degli interessi generali della società, dei principi universali del progresso e dell'umanismo, ma questi discorsi diventano sempre piú apologetici, piú ipocriti, e sono sempre piú costretti a tacere delle reali condizioni della vita sociale e delle loro immanenti contraddizioni, a nasconderle e a esporle in modo falso. In

particolare, da queste esposizioni, scompare il contrasto antagonistico degli interessi di classe della borghesia e del proletariato, e ciò proprio a misura che esso passa oggettivamente al centro del divenire sociale.

L'etica di Nietzsche da noi qui brevemente esposta ha la sua importanza storica in questo, che essa è esclusivamente un'etica della classe dominante e sfruttatrice, e che il suo contenuto e il suo metodo sono determinati esclusivamente da questa esplicita posizione di lotta. Qui, sul terreno dell'etica, si concreta per opera di Nietzsche l'ulteriore sviluppo dell'apologetica indiretta. Ivi due cose vanno messe in particolare evidenza. In primo luogo che Nietzsche fa l'apologia del capitalismo dal suo « lato cattivo ». Mentre gli apologeti volgari suoi contemporanei mettevano in prima linea l'idealizzazione dell'uomo capitalistico e si preoccupavano di far scomparire tutti i lati oscuri e le contraddizioni del capitalismo, Nietzsche colloca al centro delle sue considerazioni proprio la problematica della società capitalistica e quanto vi è di male in essa. Va da sé che anche lui idealizza; ma con una critica ironica e con un fervore poetico mette in evidenza, nell'uomo del capitalismo, proprio l'aspetto barbarico, egoistico e bestiale come qualità di quel tipo a cui moralmente si deve tendere se si vuol salvare l'umanità (vale a dire il capitalismo). Nietzsche parla anche lui degli interessi dell'umanità e li identifica col capitalismo.

Senonché, ed è questo il secondo elemento che va messo in evidenza, Nietzsche non voleva affatto, come i neokantiani, i positivisti ecc., fondare un'etica valida per tutti gli uomini. Al contrario la sua etica è esplicitamente e coscientemente l'etica della classe dominante; accanto a quest'etica e al di sotto di essa vi è, come qualitativamente distinta, la morale degli oppressi che Nietzsche appassionatamente nega e combatte. La lotta dei due sistemi morali, che cambiano sí secondo le circostanze storiche, ma rappresentano, quanto all'essenza, i due tipi eterni della morale, determina, secondo Nietzsche, tutti i problemi centrali della storia. Cosí, nell'etica di Nietzsche, viene in certo qual modo riconosciuta la lotta di classe, e ciò di

nuovo in netta opposizione con l'apologetica diretta, che proprio con l'arma dell'etica eterna e valida per tutti gli uomini vuole eliminarla teoricamente o almeno attenuarla moralmente. Nietzsche non vuol saper nulla neppure di questa attenuazione; anche qui la sua critica del presente si rivolge principalmente al fatto che la lotta dei signori e della plebe viene troppo indebolita dalla democrazia e che la morale dei signori fa troppo grandi concessioni alla morale degli schiavi. Nella sua lotta contro il socialismo, considerato quale il principale avversario, Nietzsche giunge fino a un certo grado a riconoscere il fatto della lotta di classe quale fondamento dell'essere e del divenire di ogni morale.

Ciò non significa affatto che egli avesse idee anche solo in certo qual modo chiare circa le classi e la lotta di classe. Di questo non si può neppure parlare: in Nietzsche la lotta di classe si presenta solo come la lotta delle razze superiori e di quelle inferiori. Già questa formulazione del problema tende all'evoluzione dell'ideologia borghese in senso fascista. Tutti coloro che vogliono cancellare i rapporti che intercorrono fra Nietzsche e Hitler si appigliano al fatto che il concetto nietzschiano di razza è completamente diverso da quello di Gobineau, Chamberlain e Rosenberg. Una differenza non trascurabile esiste certamente: sebbene anche Nietzsche fondi le sue categorie sociali su di una base « biologica », sebbene anche la sua etica prenda le mosse da una pretesa disuguaglianza degli uomini radicale ed eterna, e cerchi di dimostrarla, sebbene quindi le dottrine di Nietzsche e di Gobineau concordino fondamentalmente nelle loro conseguenze morali e sociali, vi è una differenza in questo, che Nietzsche non dà alcun peso alla supremazia della razza « ariana » e conosce soltanto razze di signori e di schiavi senza considerare altre determinazioni che quelle sociali e morali. Sotto questo aspetto, perciò, egli è piuttosto un precursore diretto di Spengler che di Rosenberg[1]. Ma oggi insistere su queste differenze è solo un mezzo per « denazificare » Nietzsche. Abbiamo visto infatti come egli tragga

[1] XIV, pp. 305 sg.

dalla sua teoria delle razze le stesse conclusioni barbarico-imperialistiche che Rosenberg da quella di Chamberlain, e che quindi – per usare l'espressione di Lenin – esse si distinguono solo come un diavolo giallo da un diavolo azzurro. A ciò si aggiunge il fatto che l'oscurarsi e il confondersi della scienza sociale nell'età dell'imperialismo si compí prevalentemente sulla linea della teoria della razza (razza invece di classe) e che anche in tale questione deriva da Nietzsche lo stesso irrazionalismo oscurantista che da Gobineau o da Chamberlain.

L'etica di Nietzsche si distingue da quella degli epigoni dell'idealismo e del positivismo anche in quanto egli pone sempre i problemi individuali in un rapporto inscindibile con quelli sociali; questioni che svolgono una parte decisiva per esempio nel neokantismo, come quella della legalità e della moralità, in lui, generalmente non compaiono. Certo egli non compie una vera deduzione della morale individuale dalle concrete determinazioni sociali, ma si limita a stabilire una connessione irrazionalistica intuitiva di problemi psicologico-morali di carattere estremamente individuale con una società e una storia convertite in mito. Ma proprio questa esposizione della filosofia di Nietzsche, geniale nella forma e (per quanto riguarda il contenuto) atta a servire agli interessi durevoli del capitalismo reazionario e monopolistico, è una delle ragioni principali del suo durevole influsso nel periodo dell'imperialismo. Il neokantismo (e anche il neohegelismo) traggono la loro problematica in troppo grande misura dall'epoca della « sicurezza », tendono troppo apertamente a un consolidamento del capitalismo per poter essere realmente utili alla borghesia reazionaria nei tempi burrascosi della crisi mondiale e della rivoluzione mondiale. D'altro lato gli indirizzi dell'intellettualità decadentistica in vario modo legati a Nietzsche e più o meno sotto la sua influenza (l'*action gratuite* di Gide, l'esistenzialismo ecc.) derivano in modo troppo unilaterale ed esclusivo dalle esigenze ideologiche dell'intelligenza individualistica e parassitaria. Essi si adattano meglio a una filosofia della « terza via » che non a un'avanguardia della reazione. Proprio

l'unità ora descritta – ricca di tensioni e di paradossi – di geniale individualismo decadente e di socialità reazionaria imperialistica, ha determinato la durevole influenza di Nietzsche nel periodo imperialistico e le ha consentito di sopravvivere alle contingenze particolari.

Per ragioni analoghe l'influsso esercitato da Nietzsche ha superato quello di reazionari parimenti decisi che si servivano di metodi piú diretti (come per esempio i pangermanisti, i reazionari del tipo di Treitschke). Costoro prendevano le mosse dal tipo del gretto e « normale » borghese, Nietzsche invece dagli intellettuali decadenti. La dissoluzione morale di borghesi e piccoli borghesi, che si aggravò sempre piú con lo sviluppo dell'economia e della politica dell'imperialismo, ha confermato le previsioni « profetiche » dell'etica di Nietzsche. E il suo durevole influsso si riallaccia non da ultimo al fatto che egli va largamente incontro alle esigenze ideologiche della decadenza, pone i problemi nell'ambito degli interessi di essa e li risolve nel senso da essa voluto, e soprattutto ne approva e favorisce gli istinti decadenti con la pretesa che proprio in questo consista il superamento della decadenza. La « dialettica » di Nietzsche consiste dunque nell'approvare e nel negare al tempo stesso il decadentismo e nel mettere il risultato di questo processo al servizio della reazione militante. Nietzsche stesso afferma questa « dialettica » per se medesimo; nell'*Anticristo* egli dice: « Dato per ammesso che io sono un decadente, sono anche l'antitesi di esso »[1].

Questa antitesi è rappresentata dall'etica della barbarie che abbiamo sopra descritto. E Nietzsche pone decisamente a rovescio il problema del decadentismo allorché ne determina il carattere essenziale dicendo: « L'egoismo ci è venuto in odio »[2]. Poiché proprio il prevalere delle inclinazioni individualistico-egoistiche rispetto a quelle sociali è uno dei tratti essenziali piú importanti del decadentismo. Ma Nietzsche può « guarire » i decadenti, e cioè condurli, con una struttura psicologico-morale sostanzialmente immutata, a una in-

[1] XV, p. 11.
[2] *Ibid.*, p. 147.

condizionata autoaffermazione e dar loro una buona coscienza, proprio dicendo loro che non sono troppo, bensí troppo poco egoisti, e che devono – con buona coscienza – diventarlo ancora di piú.

Diventa qui facilmente visibile quella « missione sociale » di cui parlammo da principio, e cioè il compito di allontanare dal socialismo gli intellettuali insoddisfatti del presente e di condurli alla reazione estrema: il socialismo esige un'interiore e un'esteriore conversione (rottura con la propria classe e cambiamento dell'atteggiamento soggettivo), mentre per superare il decadentismo al modo proclamato da Nietzsche non è necessaria alcuna frattura: si rimane ciò che si era (con minori difficoltà e migliore coscienza) e si ha la sensazione di essere molto piú rivoluzionari di quanto non siano i socialisti. A ciò si aggiunge ancora il carattere storico-sociale delle risposte nell'etica nietzschiana. Egli riconosce con esattezza in che cosa il decadentismo si manifesta principalmente: « Che cosa significa nichilismo? *Che i supremi valori si svalutano.* Manca la meta, manca la risposta al "perché?" »[1]. Proprio qui il « superuomo », i « signori della terra » ecc. forniscono la prospettiva necessaria e finora mancante agli intellettuali decadenti del periodo imperialistico. Questi pochi esempi saranno sufficienti per mostrare come il procedimento seguito da Nietzsche nei confronti dell'intellettualità rappresenti una delle ragioni piú importanti del suo durevole influsso; gli esempi si potrebbero moltiplicare a volontà, ma non recherebbero nulla di fondamentalmente nuovo: al servizio attivo dell'estrema reazione imperialistica (Hitler), la decadenza supera se stessa, diventa « sana », senz'altra trasformazione che non sia quella di lasciar libero corso ai suoi peggiori istinti in parte o in tutto repressi.

[1] XV, p. 145.

IV

La posizione di Nietzsche di fronte alle cosiddette « questioni ultime » della filosofia, la fede in Dio o l'ateismo, può essere chiarita solo in base alla sua etica. Come tutti sanno, egli si professa decisamente ateo; combatte del pari decisamente ogni religione e in particolare il cristianesimo. Ciò è di grande importanza per il suo influsso sull'elemento intellettuale che in gran parte si stacca sempre piú dalle antiche religioni. Tuttavia, come abbiamo già visto a proposito di Schopenhauer, il movimento che cosí sorge prende direzioni del tutto diverse. Da una parte la direzione dell'ateismo realmente materialistico, fondato soprattutto sullo sviluppo delle scienze della natura. Questo ateismo riceve sí per un certo periodo un forte impulso dalla teoria darwinista (E. Haeckel), ma mostra sempre gravi debolezze, data la sua incapacità di spiegare dal punto di vista materialistico i fenomeni sociali (e quindi morali, politici ecc.); siccome non può guardare al di là di un ristretto orizzonte borghese, in tali questioni per lo piú oscilla continuamente fra il pessimismo e l'apologetica. Di un ampio influsso del materialismo dialettico e storico nella borghesia non si può parlare; l'importanza di esso – se si eccettua la Russia – andò continuamente riducendosi durante il periodo imperialistico, perfino nei partiti operai, in seguito all'azione del revisionismo filosofico. D'altro lato si rafforza sempre piú l'« ateismo religioso ». Questo ha la funzione di appagare il bisogno religioso di quei ceti che si sono staccati dalle religioni positive, e ciò magari in forma di aspra polemica contro di esse, dando cosí ai suoi aderenti l'illusione di un atteggiamento « indipendente », « non conformista » e anzi « rivoluzionario »; ma deve insieme mantenere la religiosità in generale, che è importante per l'esistenza della società capitalistica. L'« ateismo religioso » è quindi del pari una manifestazione dell'apologetica indiretta.

In questo sviluppo Nietzsche occupa una posizione particolare e porta l'ateismo religioso molto al di là della posizione di Schopenhauer. Sotto l'aspetto negativo ciò appare anzitutto in ciò che Nietzsche fa della giustificazione del suo ateismo ancor piú un mito di quanto non fosse il buddismo di Schopenhauer, si scioglie maggiormente dai legami con le scienze della natura e si mette in piú netta e cosciente opposizione con l'ateismo « volgare » (fondato sulle scienze naturali, e cioè materialistico). Un passo celebre de *La gaia scienza* dice a questo proposito che Dio è morto e che gli uomini lo hanno ucciso [1]. Questo significa che una volta c'era un Dio e che oggi non c'è piú. Risulta quindi in modo esplicito che l'ateismo non è conseguenza della inconciliabilità della nostra visione del mondo data dalle scienze con il concetto di Dio (in questo caso la conoscenza ora acquistata diventa valida retrospettivamente anche per il passato), ma deriva dal fatto che l'agire morale degli uomini nel nostro tempo esclude l'esistenza di Dio, mentre prima si accordava con essa e anzi ne riceveva conforto; con questo Nietzsche allude certamente al lungo dominio della morale degli schiavi (il cristianesimo). L'ateismo di Nietzsche, pertanto, rivela la chiara tendenza a fondarsi esclusivamente sull'etica, che in lui, come abbiamo visto, è insieme filosofia della storia e della società. In qualche punto egli esprime questo pensiero con grande chiarezza: « La *confutazione* di Dio: propriamente viene confutato soltanto il Dio *morale* » [2].

Senza dubbio, in questa concezione, sono riconoscibili tracce del pensiero di Feuerbach. Tuttavia le antitesi sono di gran lunga piú importanti delle somiglianze. Infatti, nel materialista Feuerbach, l'idea di Dio (e Dio per lui non è niente di piú che una rappresentazione umana) è dedotta secondo un rapporto di causalità dall'essere reale degli uomini. In Nietzsche, invece, viene stabilita soltanto un'irriducibile interazione fra determinate forme dell'agire morale degli uomini e le loro divinità; se queste divinità esistano indipendente-

[1] V, pp. 163 sgg.
[2] XIII, p. 75.

mente dalle rappresentazioni degli uomini oppure siano soltanto sintesi, proiezioni di queste rappresentazioni, resta – secondo quella che è l'essenza del metodo di Nietzsche: la creazione di miti – volutamente oscuro. Certo questi rapporti non si limitano a una semplice coesistenza concreta, in Nietzsche non spiegata. Questi prende da Feuerbach il lato piú debole e piú ideologico del suo filosofare, la concezione secondo la quale la trasformazione delle idee religiose degli uomini rappresenterebbe la parte piú importante e decisiva della storia. Certo anche qui con l'importante differenza che per Feuerbach il rapporto uomo-Dio scaturisce sí dalla vita, ma è per il suo carattere un prodotto del pensiero, della contemplazione, mentre per Nietzsche l'essenziale fattore determinante di questo rapporto va cercato nell'agire sociale degli uomini, nella loro morale.

Le nostre ampie considerazioni precedenti sull'etica di Nietzsche hanno mostrato come egli colleghi l'ateismo – Zarathustra avrebbe tolto Dio agli uomini – con la nuova etica del « Tutto è permesso ». L'uccisione di Dio è solo il mezzo per liberare gli uomini dai freni imposti da una educazione millenaria e fare di essi quegli immoralisti che debbono costituire, di fronte al gregge, il ceto tirannico e dominatore dell'avvenire. Se Nietzsche parla occasionalmente di « ritorno alla natura », fa subito notare l'opposizione rispetto a Rousseau. Per lui questa espressione non può acquistare che un senso: « La natura: vale a dire osare essere amorali come la natura »[1]. Del pari sarebbe falso mettere questi passi in rapporto con lo stato di natura di Hobbes; per quest'ultimo si tratta del punto di partenza dell'evoluzione dell'umanità, di un « donde? », in Nietzsche invece si tratta di una meta da raggiungere, di un « verso dove? » Anche in questo si può vedere chiaramente l'opposizione di Nietzsche all'illuminismo, a cui alcuni interpreti lo hanno voluto accostare a causa del suo ateismo. Nell'illuminismo si trattava di dimostrare che la fede in Dio non è affatto un'esigenza morale per l'umanità e che in una società di atei le leggi morali sarebbero valide come in una società reli-

[1] XV, p. 228.

giosa (Bayle). Nietzsche, al contrario, vuol dimostrare che il venir meno dell'idea di Dio (la morte di Dio) porterebbe con sé una rinascita morale nel senso che egli intende e che noi abbiamo visto. Quindi, a parte gli altri punti di contrasto fra l'etica del « vecchio » e del « nuovo » illuminismo, su cui pure conosciamo già l'opinione di Nietzsche, vi è qui anche un'opposizione circa la funzione etico-sociale della religione. Il « vecchio » illuminismo considera la visione religiosa come di scarsa importanza in rapporto alla morale, all'agire e ai sentimenti dell'uomo, che in realtà sarebbero determinati in modo sufficiente parte dalla società e parte dalla ragione. Nietzsche invece, superando di gran lunga, in fatto d'interpretazione idealistica della storia i punti deboli della dottrina di Feuerbach, considera la svolta verso l'ateismo come una svolta per la morale. (A questo proposito ci sia ancora consentito di osservare che la visione del mondo di Nietzsche è qui molto vicina a certe tendenze di Dostojevskij; non so se Nietzsche abbia letto di lui, oltre alle *Memorie dalla casa dei morti*, anche altre opere; quanto meno egli ne conobbe l'opera complessiva, tanto piú è sorprendente il parallelismo che presenta con lui circa il modo di intendere il rapporto dell'ateismo religioso con la morale).

Questo carattere estremamente idealistico-soggettivo dell'ateismo di Nietzsche va messo in evidenza già per il fatto che egli, nelle questioni piú importanti della filosofia, è sempre intervenuto in modo efficace quale avversario dell'idealismo. In seguito, quando tratteremo della stretta affinità della sua gnoseologia con quella di Mach e di Avenarius, vedremo che Nietzsche, alla stessa maniera di questa, ha nascosto il suo attacco principale contro il materialismo mediante appassionati finti attacchi contro l'idealismo e ha cercato sempre di dare l'impressione che la sua filosofia rappresenti una nuova, « terza via », tanto contro l'idealismo che contro il materialismo. In tali circostanze riteniamo necessario mostrare il sorprendente parallelismo fra Nietzsche e la dottrina di Mach riguardo al problema di Dio. Come in alcuni seguaci russi di Mach (Lunačarskij ecc.) sorse una tendenza che interpretava l'ateismo nel senso

della ricerca di un « nuovo Dio », di una produzione di Dio, e dalla nietzschiana morte di Dio traeva la conseguenza di una sua possibile risurrezione in altra forma, cosí già nello stesso Nietzsche. La sua presa di posizione è anche qui contraddittoria, ambigua e oscillante. Da un lato nelle sue note per lo *Zarathustra* si afferma: « Voi lo chiamate il dissolversi di Dio, ma si tratta invece soltanto della sua muta: esso si toglie la sua pelle morale! [redacted] voi lo dovete tosto rivedere al di [redacted] del bene e del male »[1], e ancora in seguito ne *La volontà di potenza*: « Diciamolo ancora una volta: quanti nuovi dèi sono ancora possibili! » Qui Nietzsche, anche se in nome di Zarathustra, esprime il suo dubbio personale: questi sarebbe « semplicemente un vecchio ateo che non crede né in vecchi, né in nuovi dèi ». Ma termina lo svolgimento di questi pensieri con le parole: « Tipo di Dio secondo il tipo dello spirito creatore dei " grandi uomini " »[2]. Già queste osservazioni mostrano chiaramente tutto il carattere e la posizione storica dell'ateismo di Nietzsche. D'altro lato, nei suoi ultimi scritti, l'antitesi filosofica del cristianesimo, del Crocefisso, non è il mondo liberato da ogni Dio, non è l'ateismo, o – almeno – non solo questo, ma, come vedremo ampiamente in seguito, il nuovo dio, Dioniso.

Dunque, come si vede, questo ateismo cosí « radicale » cancella ovunque i confini verso la religione; entro determinati limiti – di cui pure parleremo – esso lascia la porta aperta alle tendenze religiose piú diverse. Appare qui nuovamente la natura dell'azione esercitata da Nietzsche: egli crea un'ideologia complessiva per tutte le tendenze decisamente reazionarie del periodo imperialistico; il suo mito è affatto univoco dal punto di vista sociale e quindi etico, sotto ogni altro rapporto invece è filosoficamente del tutto confuso, suscettibile di qualsiasi interpretazione; questa indeterminatezza concettuale non toglie la forza di suggestione sensibile dei simboli di Nietzsche. Perciò è ugualmente possibile trovare in Nietzsche un sostegno

[1] XII, p. 329.
[2] XVI, p. 381.

del proprio mito specifico (il mito fascista) contro il mito « straniero » (quello cristiano), ciò che possiamo vedere in Baeumler[1], come pure portare il suo ateismo « radicale » in una posizione vicina e favorevole al cristianesimo. La sorella di Nietzsche ha cercato fin da principio di far questo con goffi sistemi pangermanisti; altri piú tardi troveranno, per la stessa tendenza, un'espressione stilisticamente piú raffinata. Cosí, per esempio, scrive Jaspers a proposito dei rapporti di Nietzsche col cristianesimo:

Quando si rimprovera a Nietzsche il suo ateismo e si ricorda il suo *Anticristo*, si dovrebbe pensare che l'ateismo di Nietzsche non è un'univoca e volgare negazione di Dio, e neppure l'indifferenza di coloro che sono lontani da Dio, per i quali Dio non è in quanto non lo cercano affatto. Già il modo in cui Nietzsche constata che per la sua epoca « Dio è morto », è l'espressione della sua emozione. E se... la sua onestà giunge fino alla radicale negazione di ogni fede in Dio, anche allora egli si mantiene straordinariamente vicino al cristianesimo: « esso è tuttavia il migliore elemento di vita ideale che io abbia davvero conosciuto. Fin dall'infanzia l'ho seguito in molte cose, e credo di non esser mai stato, nel mio cuore, volgare contro di esso » (a Gast 21. 7. 81)[2].

Per un americano di oggi come Kaufmann la concordanza di Nietzsche col cristianesimo è prevalente rispetto alla divergenza.

Tutti i contrasti che qui si presentano apparentemente in modo molto aspro si risolvono se consideriamo piú da vicino il contenuto della polemica di Nietzsche contro il cristianesimo. Anche qui non si devono assumere come criterio il tono e lo stile; altrimenti sarebbe facile dire con Baeumler: « Egli sentiva in modo chiaro e netto che la sua posizione era infinitamente piú audace, infinitamente piú pericolosa che non quella dei piú arditi avversari razionalisti della chiesa nel secolo XVIII »[3]. Questo contrasto è facile a delinearsi. La lotta dell'illuminismo contro il cristianesimo si rivolge – anche in Voltaire, che non era un ateo – anzitutto contro il principale sostegno reale del sistema feudale-assolutistico; perciò il campo della sua po-

[1] BAEUMLER, *op. cit.*, p. 103.
[2] KARL JASPERS, *Nietzsche*, Berlin 1947, pp. 431 sg.
[3] BAEUMLER, *op. cit.*, p. 103.

lemica abbraccia tutti gli aspetti della vita e del pensiero umani: dalle questioni piú generali della concezione del mondo e della teoria della conoscenza fino all'etica e all'estetica. La polemica di Nietzsche si scaglia invece esclusivamente contro il preteso precursore ideologico della democrazia e del socialismo, contro l'espressione della morale degli schiavi. A parte il fatto che in tal modo l'intera lotta contro il cristianesimo acquista un carattere troppo ristretto e decisamente reazionario, essa perde anche di vista la realtà sociale di esso. Gli illuministi avevano combattuto in esso il vero e principale sostegno ideologico della monarchia assoluta; ma Nietzsche non lancia forse le sue invettive contro ideologie e istituzioni che in realtà sono i suoi piú fedeli alleati nella lotta contro il socialismo e la democrazia? Naturalmente si trovano nella dottrina cristiana certi elementi, e nello sviluppo della religione cristiana talvolta certe tendenze, in cui si esprime con vigore l'idea, odiata da Nietzsche, dell'uguaglianza di tutti gli uomini. Lo sviluppo delle chiese e della religiosità dominante si svolge però nel senso di rendere completamente inoffensiva, dal punto di vista sociale, questa idea dell'uguaglianza, interpretandola in modo da renderla adatta ad appoggiare il sistema di volta in volta dominante dello sfruttamento e dell'oppressione, nonché l'inuguaglianza che ne deriva. È questa la ragione sociale per cui Elisabeth Förster-Nietzsche, come pure Jaspers o Kaufmann, si sono prodigati con tanto zelo per scoprire dei legami che unissero Nietzsche al cristianesimo e alla chiesa cristiana. Dal punto di vista sociale ciò è del tutto giustificato, poiché la prassi politica del Papa, del cardinale Spellman ecc. si trova in perfetto accordo con l'etica di Nietzsche da noi delineata; che le manifestazioni etico-teoretiche onde è accompagnata questa prassi siano poco compatibili col tono apertamente cinico di Nietzsche, è una questione secondaria a paragone di questa corrispondenza essenziale. La propaganda dell'hitlerismo, invece, poté utilizzare direttamente proprio questo aspetto della critica di Nietzsche al cristianesimo.

Ci possiamo ora limitare a citare brevemente alcuni passi essenziali dell'opera di Nietzsche i quali mostrano con chiarezza che il

motivo da noi messo in evidenza non è un motivo qualsiasi fra altri di uguale valore, ma costituisce il nocciolo dell'anticristianesimo di Nietzsche. Cominciamo col riportare alcune affermazioni conclusive di *Ecce homo*. È significativo che segua ad esse, nel testo, solo l'antitesi: « Dioniso contro il Crocefisso », divenuta decisiva, per Nietzsche, nell'ultimo periodo della sua attività. Del pari caratteristico è che il passo che stiamo per citare termini col detto voltairiano: « Écrasez l'infâme! » Proprio questa citazione mostra nel modo piú evidente l'opposizione di ciò che rispettivamente Voltaire e Nietzsche vogliono che sia distrutto nel cristianesimo. Scrive Nietzsche:

La *scoperta* della morale cristiana è un evento che non ha l'uguale, una vera catastrofe... Il concetto di « Dio », inventato come concetto opposto della vita, raccoglie in una terribile unità tutto quanto vi è di male, di veleno, di calunnia, tutto ciò che è contro la vita! Il concetto di « al di là », di « vero mondo », inventato per svalutare l'*unico* mondo che esiste, per non lasciare alcuna meta, alcuna ragione, alcun compito per la nostra realtà terrena! Il concetto di « anima », di « spirito » e poi perfino di « anima immortale », inventato per disprezzare il corpo, per renderlo malato – « santo » –... Il concetto di « peccato » inventato insieme al relativo strumento di tortura, il concetto di « volontà libera », per confondere gli istinti, per fare della diffidenza contro gli istinti una seconda natura! Nel concetto di « altruismo », di « abnegazione », il vero segno della decadenza, l'allettamento di ciò che è dannoso, del non *saper* piú trovare il proprio utile, l'autodistruzione resa segno di valore, resa « dovere », « santità », « elemento divino » nell'uomo! Infine, cosa piú terribile di tutte, l'aver preso, nel concetto di uomo *buono*, il partito di ogni debolezza, di ogni malattia, di ogni fallimento, di ogni soffrire per causa propria, di tutto ciò che *deve andare in rovina*; la legge della *selezione*, contrastata; un ideale fatto di avversione contro l'uomo fiero e bennato, contro l'uomo che dice di *sí*, che è certo e garante dell'avvenire e che viene ormai chiamato il *böse*... E tutto questo venne inteso come *morale*! « Écrasez l'infâme! »[1].

[1] XV, pp. 125 *sg.* Poiché interpreti come KAUFMANN (*op. cit.*, p. 329) mettono in relazione l'anticristianesimo di Nietzsche con quello di Heine, bisogna qui far notare brevemente che lo scopo e il contenuto della polemica di Heine contro il cristianesimo sono del tutto opposti a quelli di Nietzsche. La somiglianza indicata da Kaufmann è puramente esteriore e di carattere formale. Sulla concezione del mondo di Heine, cfr. il mio articolo in: *Deutsche Realisten des 19. Jahrhunderts* [*Realisti tedeschi del secolo XIX*], Aufbau-Verlag, Berlin 1951, pp. 39 sgg.

Questa lirica effusione di odio dell'ultimo Nietzsche riceve il necessario e oggettivo complemento etico-sociale e storico dall'opera pubblicata appunto in questo periodo, *L'Anticristo*. Che Nietzsche abbia cercato ovunque di screditare e di distruggere, dal punto di vista del pensiero, l'idea dell'uguaglianza degli uomini, non ha bisogno di essere provato mediante speciali citazioni: è il pensiero fondamentale di tutta la sua attività. Basti qui nuovamente notare che naturalmente Nietzsche non ripudia mai l'uguaglianza in base a generali considerazioni etiche, e che questo suo orientamento consegue proprio dalla sua presa di posizione nei confronti della democrazia, della rivoluzione, del socialismo, le quali cose, secondo la sua concezione, sono frutti necessari del dominio del cristianesimo. Nietzsche dichiara:

E non sottovalutiamo il malanno che dal cristianesimo si è insinuato fin nella politica! Nessuno oggi ha più il coraggio dei suoi diritti speciali, dei diritti di dominazione, di un rispetto di fronte a se stesso e di fronte agli altri, di un *pathos della distanza*... La nostra politica è *malata* di questa mancanza di coraggio! L'aristocratismo dei sentimenti venne sepolto profondissimamente dalla menzogna dell'uguaglianza delle anime; e se la fede nel « privilegio dei più » determina e *determinerà* delle rivoluzioni, è proprio il cristianesimo, sono i giudizi di valore *cristiani* che ogni rivoluzione non fa che tradurre in sangue e delitto! Il cristianesimo è una rivolta di tutto ciò che striscia per terra contro ciò che è alto: il vangelo degli « ignobili » *rende* ignobili...[1].

E in certo qual modo a titolo d'integrazione storico-tipologica aggiunge:

Il condizionamento patologico della sua ottica fa dell'uomo convinto il fanatico – Savonarola, Lutero, Rousseau, Robespierre, Saint-Simon –, il tipo opposto dello spirito forte, dello spirito diventato *libero*. Ma il grande atteggiamento di questi spiriti *malati*, di questi epilettici del concetto, agisce sulla grande massa, – i fanatici sono pittoreschi, l'umanità guarda più volentieri gli atteggiamenti esteriori di quanto non ascolti *ragioni*...[2].

[1] VIII, p. 273.
[2] *Ibid.*, p. 295.

Il pensiero fondamentale è chiaro: dal cristianesimo nasce la Rivoluzione francese, da questa la democrazia, da questa il socialismo. Quando dunque Nietzsche compare sulla scena in veste di anticristo, in realtà vuol distruggere il socialismo.

V

Nella polemica contro il cristianesimo, come in genere in tutte le considerazioni sociali e morali di Nietzsche, può determinarsi per il lettore non avveduto l'impressione che tutti questi fenomeni vengano giudicati prendendo come punto di partenza il corpo materiale realmente esistente, le esigenze e le leggi biologiche. È questa un'illusione del lettore, e molto probabilmente lo è stata anche per lo stesso Nietzsche. A eccezione di alcuni campi della filologia classica, le cognizioni di Nietzsche erano sí molto estese, colte in modo vivo e colorito, ma sempre superficiali e inoltre di seconda o di terza mano. Jaspers lo ammette perfino a proposito dei classici della filosofia, con cui Nietzsche ha accanitamente discusso per tutta la sua vita[1]. Ma qui si tratta di assai piú che di una semplice superficialità di cognizioni. La biologia è per Nietzsche uno dei mezzi per giustificare e concretare in modo apparentemente scientifico un elemento essenziale della sua metodologia. Il metodo naturalmente era nato molto tempo prima di lui. In tutte le teorie sociali di carattere biologico e reazionario (non è un caso che questi due aspetti si trovino di solito uniti), la « legge biologica » – l'« organico » nella filosofia della Restaurazione, la « lotta per l'esistenza » nel darwinismo sociale – appare sempre come il principio da cui vengono dedotte le piú diverse conseguenze retrograde nel campo della sociologia e della morale. In realtà è proprio il contrario. Dal bisogno che la Restaurazione aveva di un concetto della società che escludesse a priori, dal punto di vista logico e ontologico, ogni rivoluzione, è nata quella concezione

[1] Jaspers, *op. cit.*, p. 36.

dell'« organico » che questa filosofia assume quale proprio fondamento, senza troppo pensare alla possibilità scientifica e alla dimostrabilità dell'analogia. Ogni analogia è buona purché se ne possano trarre – da Adam Müller fino a Othmar Spann – le relative conseguenze reazionarie con una parvenza di plausibilità. Dal punto di vista scientifico tali metodi non hanno compiuto alcun progresso a partire dal celebre apologo di Menenio Agrippa.

Al tempo di Nietzsche il darwinismo sociale sorse come un'ideologia siffatta, destinata a servir di base all'interpretazione reazionaria degli eventi sociali. L'appellativo di « reazionario » va dato anche a quei pensatori che, come per esempio F. A. Lange, per convinzione soggettiva si professavano favorevoli al progresso. Tali pensatori, infatti, scelsero un metodo che non conduce all'indagine concreta dei fenomeni sociali, ma anzi allontana da questa conoscenza concreta, perché la « legge universale » della « lotta per l'esistenza » « spiega » allo stesso modo qualsiasi avvenimento in qualsiasi periodo, vale a dire, non spiega nulla. Con questi metodi, pertanto, essi appoggiano la tendenza del liberalismo decadente: in luogo della lotta di classe pongono diverse forme liberamente inventate di « leggi dinamiche » della società [1].

Nella letteratura su Nietzsche sono sorte talvolta aspre polemiche per stabilire se e in che misura lo si debba considerare come un darwinista. Noi riteniamo oziose tali discussioni. In primo luogo perché Nietzsche non fu mai niente di piú che un darwinista *sociale* nel senso sopra descritto. In secondo luogo perché proprio questo rapporto di Nietzsche col darwinismo mostra nel modo piú chiaro che non già scoperte o cognizioni scientifiche portarono il suo pensiero per una determinata via o gli imposero determinati problemi, bensí al contrario lo svolgersi della sua lotta contro il socialismo determinò

[1] Marx stronca il darwinismo sociale in una lettera a Kugelmann del 27 giugno 1870, ed Engels in modo esauriente nella lettera a Lavrov del 12 novembre 1875. Dove egli mette in evidenza che si dovrebbero criticare i darwinisti sociali anzitutto come cattivi economisti e poi come cattivi naturalisti.

di volta in volta la sua presa di posizione pseudoscientifica. Egli si distingue dai suoi contemporanei, orientati in un senso simile al suo, solo in quanto il carattere fondamentalmente arbitrario della sua piattaforma « naturalistica » si manifesta in lui con una franchezza perfino cinica, e non si maschera di falsa obbiettività con un apparato pseudoscientifico.

Chi ricorda la nostra esposizione dell'interpretazione nietzschiana della *società* antica si renderà conto che la concezione dell'agone, dell'Eride ecc., si trova sotto il forte influsso del darwinismo sociale. Conformemente, in questo periodo, il darwinismo viene sottolineato in senso positivo. Nietzsche, per esempio, rimprovera a D. F. Strauss di aver *sí* esaltato il darwinismo in generale, ma di non aver avuto il coraggio di applicarlo in modo conseguente ai problemi morali e di essersi invece rifugiato in una specie di idealismo [1]. Egli stesso utilizza a volte con disinvoltura immagini tolte dal darwinismo per chiarire fenomeni singoli: « Anche nel pensiero immaginativo il darwinismo ha ragione; la rappresentazione piú forte divora le piú deboli » [2]. Nel periodo di *Umano, troppo umano* il darwinismo ha per Nietzsche un'importanza molto minore. Egli non polemizza contro di esso, ma se ne serve molto piú di rado per attingervi spiegazioni. Se pensiamo alle tendenze evoluzionistiche – da noi già rilevate – di questo periodo di transizione, tale cambiamento diventa comprensibile nelle sue ragioni profonde. In Nietzsche solo il superamento di queste illusioni determina un atteggiamento di sempre piú decisa avversione verso Darwin e il darwinismo. Già ne *La gaia scienza* egli fa dell'ironia sul darwinismo a causa del suo carattere plebeo: « Tutto il darwinismo inglese respira l'aria mefitica dei luoghi sovrapopolati d'Inghilterra, un odore di gente in angustia e in miseria ». Questo ironico argomento *ad hominem* non fa però che introdurre il motivo principale dell'avversione per tale dottrina:

[1] I, pp. 220 sg.
[2] X, p. 137.

La lotta per l'esistenza non è che un'*eccezione*, una momentanea restrizione della volontà di vivere; la grande e piccola lotta si svolge ovunque per la preponderanza, per lo sviluppo e per l'espansione; si svolge per la potenza conformemente alla volontà di potenza, che è appunto volontà di vivere [1].

Ma il vero contenuto di questa svolta può essere studiato soltanto nelle esposizioni particolareggiate delle opere e delle note dell'ultimo periodo, dove i veri motivi sono esposti con la franchezza che è propria di Nietzsche. Nel *Crepuscolo degli idoli* e nella *Volontà di potenza* viene espressa chiaramente la ragione decisiva del suo nuovo antidarwinismo. Anche qui appare chiaramente la somiglianza e differenza di Nietzsche rispetto al solito « darwinismo sociale ». Entrambi considerano non già i fatti dell'evoluzione della natura in se stessi, ma applicano « la frase della lotta per l'esistenza » (Marx) in funzione della loro valutazione della prospettiva presente e futura della lotta di classe fra borghesia e proletariato. Gli ordinari apologeti « darwinisti » del capitalismo prendono le mosse da una superficiale generalizzazione delle esperienze dell'epoca successiva al 1860; essi pensano che se la « lotta per l'esistenza » si svolgerà liberamente nella società ne risulterà sicuramente la vittoria dei « forti » (i capitalisti). Ora a questo punto s'inserisce la critica scettico-pessimistica di Nietzsche. Le « condizioni normali » della « lotta sociale per l'esistenza » condurranno inevitabilmente al predominio dei « deboli » (i lavoratori, le masse, il socialismo). Per impedire che ciò avvenga si debbono prendere misure del tutto speciali. Qui Nietzsche non solo, come nella sua etica, è un « profeta » della barbarie imperialistica, ma cerca inoltre quelle forme di dominazione di un tipo *nuovo* che possano impedire l'ascesa del proletariato. L'accento è posto sulla parola *nuovo*, poiché Nietzsche è molto scettico circa i sistemi di oppressione usati al suo tempo (egli ha vissuto l'esperienza del fallimento delle leggi antisocialiste); egli non crede che i capitalisti contemporanei, conservatori in politica come sono, abbiano la capacità di condurre a termine tale opera. A ciò sono chia-

[1] V, p. 285.

mati soltanto quei « signori della terra » a educare consapevolmente i quali era volta l'idea centrale dell'etica di Nietzsche. (Si vede qui come Nietzsche abbia precorso col pensiero non solo l'imperialismo, ma insieme con esso anche il fascismo; naturalmente questo non poteva avvenire in forma anche solo relativamente concreta, bensí soltanto in modo mitico e generico). Se è stata mostrata cosí la netta opposizione fra Nietzsche e gli ordinari apologeti diretti del capitalismo, dobbiamo ora mostrare i metodi che essi hanno in comune per quanto riguarda il darwinismo: né l'uno né gli altri partono dall'esame della verità oggettiva e dell'applicabilità del darwinismo ai fenomeni sociali, bensí dai propri obbiettivi politici e dalle prospettive che questi presentano. È quindi, in definitiva, lo stesso metodo, anche se gli apologeti ordinari, in conseguenza delle loro limitate vedute ottimistiche circa lo sviluppo del capitalismo, accettano il darwinismo, mentre Nietzsche, in conseguenza dello scetticismo che abbiamo or ora considerato, lo nega e lo combatte. In entrambi i casi il darwinismo è solo un pretesto mitico per la lotta ideologica contro il proletariato.

Nel senso di tali considerazioni, nel *Crepuscolo degli idoli*, Nietzsche muove a Darwin il seguente rimprovero:

> Darwin ha dimenticato lo spirito (il che è nel carattere inglese!), *i deboli hanno più spirito*... Si deve aver bisogno di spirito per riceverlo, lo si perde se non se ne ha più bisogno. Chi è forte si libera dello spirito (« Lascia andare!, – si pensa oggi in Germania, – il *Reich* ci deve pur restare »...)[1]. Io intendo per spirito, come si vede, la previdenza, la pazienza, l'astuzia, la dissimulazione, il grande dominio di sé e tutto ciò che è *mimicry* (a quest'ultima appartiene anche, in gran parte, la cosiddetta virtú).

Nelle precedenti considerazioni Nietzsche respinge, come abbiamo visto, la lotta per l'esistenza, intesa quale fenomeno universale; tale è la volontà di potenza, mentre la lotta per l'esistenza è solo un caso eccezionale. Si ricollega a ciò il fondamentale rifiuto

[1] Versi dell'inno luterano [*N. d. T.*].

del darwinismo sociale dei suoi contemporanei, che naturalmente appare a lui quale il darwinismo stesso:

Posto che vi sia questa lotta – ed essa in effetti si verifica –; essa purtroppo si svolge in modo opposto da come desidera la scuola darwiniana e da come forse si *potrebbe* desiderare con lei: vale a dire a svantaggio dei forti, dei privilegiati, delle felici eccezioni. Le specie non si sviluppano nella perfezione: i deboli imporranno sempre il loro dominio ai forti, e questo perché essi sono il maggior numero e sono anche i *più accorti*...[1].

Nella *Volontà di potenza* questo problema viene trattato più diffusamente. Per evitare ripetizioni, rileviamo solo quei motivi che integrano queste considerazioni e che ebbero grande importanza per lo sviluppo della concezione del mondo della reazione militante nel periodo dell'imperialismo. Nietzsche riassume la sua opposizione a Darwin in tre punti: « *Primo principio*: l'uomo in quanto specie *non* è in progresso. Tipi superiori vengono bensí raggiunti, ma essi non si conservano. Il livello della specie *non* viene elevato »[2]. La deduzione di questo principio dalle considerazioni sociali ora ricordate è evidente: siccome la lotta di classe (la lotta per l'esistenza) non produce automaticamente il superiore tipo di uomo desiderato da Nietzsche, è impossibile che essa sia la legge dell'evoluzione della natura e della società. Ma ben al di là di questo il principio di Nietzsche rinvia all'avvenire reazionario: i superiori prodotti dell'umanità sono di uguale valore, dalla dinamica spontanea della società essi possono soltanto venir guastati o distrutti; è importante creare istituzioni col cui aiuto questi prodotti superiori della natura vengano non solo conservati, ma allevati in modo sistematico. Abbiamo qui il « modello » metodologico della teoria fascista della razza e in particolare della sua pratica applicazione; dove l'importanza dell'ideologia di Nietzsche per la concezione del mondo dell'hitlerismo non viene per nulla diminuita dal fatto che questa risale alla teoria razzi-

[1] VIII, p. 128.
[2] XVI, p. 147.

sta di Chamberlain e non alla dottrina nietzschiana; abbiamo già mostrato la differenza che fra esse intercorre.

Il secondo principio, sulla base delle stesse considerazioni relative alla fragilità e precarietà del tipo superiore, implica un netto rifiuto di ogni evoluzione nella natura e nella storia; dice Nietzsche:

> L'uomo come specie non rappresenta alcun progresso in confronto ad alcun altro animale. L'intero mondo degli animali e delle piante non si evolve dall'inferiore al superiore... ma tutti gli esseri si sviluppano insieme, superandosi a vicenda, in lotta e in opposizione fra loro [1].

Anche questa proposizione, sebbene non vada, nel suo contenuto, oltre la piú volgare argomentazione antidarwinistica, acquista un'importanza non trascurabile nello sviluppo delle concezioni reazionarie del periodo imperialistico. Abbiamo visto come il superamento di Schopenhauer da parte di Nietzsche nell'apologetica indiretta consista principalmente nella storicizzazione di quest'ultima. Abbiamo anche mostrato la causa di questo cambiamento nel metodo dell'apologetica indiretta nel fatto che ormai il principale avversario non è piú il concetto borghese di progresso (contro questo poteva servire come arma la negazione schopenhaueriana di ogni storicità), ma il concetto socialista, che rinvia oltre la società capitalistica. A questa concezione dialettica della storia l'irrazionalismo doveva contrapporre un'altra spiegazione della realtà che si presentasse tuttavia come una spiegazione storicamente fondata, se voleva restare attuale e agire in senso reazionario. Il contenuto reazionario, la difesa della società capitalistica, considerata quale culmine insuperabile e termine dello sviluppo dell'umanità, doveva tuttavia, nello stesso tempo, condurre a una soppressione della storia, dell'evoluzione, del progresso. Venire cosí apparentemente incontro alle esigenze del tempo, stornando dalla realtà oggettiva e dando della storia, sia nella natura che nella società, un'interpretazione mitica, tale che non solo vi appaiano nuovi contenuti e nuovi fini reazionari dell'evoluzione, ma

[1] XVI, p. 147.

l'evoluzione stessa si dissolva e si elimini da sé nella rappresentazione mitica: ecco l'essenziale contributo di pensiero recato dall'irrazionalista Nietzsche.

Il terzo principio non contiene per noi piú nulla di particolarmente nuovo. Ivi Nietzsche si volge anzitutto contro gli interpreti liberali del darwinismo sociale, come Spencer, i quali – per usare le parole di Nietzsche – vedono nell'addomesticamento dell'uomo, e nell'inibizione degli istinti barbarici, un importante campo di applicazione della dottrina darwinista all'evoluzione della società. Afferma Nietzsche:

L'addomesticamento dell'uomo (la « civiltà ») non scende in profondità... Dove scende in profondità, si ha subito la degenerazione. (Tipo: il Cristo). L'uomo barbaro (o, per esprimerci in termini morali, l'uomo *böse*) è un ritorno alla natura, e in un certo senso è la propria guarigione, il *risanarsi* dalla « civiltà »...[1].

Nietzsche ha ragione contro gli apologeti liberali in quanto effettivamente l'umanizzazione degli istinti non può compiersi molto a fondo nel capitalismo, ma proprio qui risulta chiaramente come tanto Spencer che Nietzsche non facciano che proiettare i loro ideali sociali nel darwinismo invece di trarre da esso delle cognizioni. Si vede inoltre come, nonostante la forma aforistica, troviamo in Nietzsche un nesso sistematico di pensiero le cui ramificazioni possono diventare visibili soltanto se si guardano dall'effettivo centro sociale.

Il metodo che qui abbiamo descritto può essere osservato in tutte le affermazioni di Nietzsche che riguardano la filosofia della natura. Queste in tanto hanno un'importanza non trascurabile per la filosofia del periodo imperialistico, in quanto la sua audacia, la sua coerenza spinta fino al cinismo lo hanno fatto anche in questo precursore di metodi e di teorie che appaiono apertamente soltanto molto piú tardi. Abbiamo già ricordato, e presto esamineremo la cosa nei particolari, come la gnoseologia nietzschiana sia molto affine all'indirizzo

[1] XVI, p. 148.

di Mach. [redacted] machismo, tuttavia, si presentò inizialmente sotto un aspetto di « neutralità » agnostica verso la soluzione concreta di problemi concreti; dietro questo atteggiamento si nasconde naturalmente una presa di posizione a favore dell'idealismo soggettivo. Questa « neutralità » si manifesta già anteriormente alla guerra mondiale imperialistica nel fatto che per Duhem il valore di verità del sistema tolemaico e del sistema copernicano è il medesimo, e che Simmel, giudicando secondo la « prospettiva dell'avvenire », pone i grandi risultati raggiunti dalle scienze della natura nel secolo XIX allo stesso livello delle credenze nelle streghe. L'aperta interpretazione mitica delle scienze della natura, che si determina su questo terreno – si pensi alla teoria della volontà libera attribuita alla particella atomica –, è tuttavia [redacted] prodotto di una dissoluzione molto più avanzata del pensiero scientifico. La particolare posizione di Nietzsche è quindi caratterizzata anche qui dal fatto che egli già verso il 1880 intraprende decisamente l'interpretazione mitica delle categorie scientifiche, proietta senz'altro i principî fondamentali della sua filosofia della società nei fenomeni della natura, e poi da questi li ritrae per dare alle sue costruzioni un solido sfondo « cosmico » come manifestazioni di una legge generale dell'universo. Come esempio tipico di questo metodo adduco il noto passo di *Al di là del bene e del male* in cui Nietzsche pensa di dimostrare l'ineliminabilità, l'innocenza e la legittimità dello sfruttamento mostrando in esso la fondamentale e inevitabile legge di ogni vita e quindi naturalmente di ogni essere sociale.

Qui si deve considerare la cosa a fondo, – egli dice, – fino alla radice, e guardarsi da ogni debolezza sentimentale: la vita è essenzialmente appropriazione, offesa, sopraffazione nei confronti dell'estraneo e del più debole, oppressione, rigore, imposizione delle proprie forme, assimilazione e almeno, nel caso migliore, sfruttamento... Lo « sfruttamento » è proprio non già di una società corrotta o imperfetta o primitiva, ma appartiene all'*essenza* del vivente come funzione organica fondamentale; è una conseguenza della vera e propria volontà di potenza, che è la volontà stessa della vita [1].

[1] VII, pp. 237 sg.

Una volta inventato questo metodo, sorge con grande disinvoltura la visione del mondo in cui s'interpreta tutto ciò che è vivente e anche non vivente come manifestazione della volontà di potenza, così come in Schopenhauer s'interpretava come manifestazione della volontà; la concretizzazione mitica del principio fondamentale determina, in una applicazione parimenti arbitraria, le corrispondenti concretizzazioni già considerate. Così il corpo medesimo è naturalmente un « prodotto della dominazione »[1]; così « le pretese " leggi della natura " sono le formule per rapporti di potenza »[2]; così la volontà di potenza domina sull'intera fisica:

Secondo il mio modo di vedere, ogni corpo specifico tende a diventare padrone di tutto lo spazio, a estendere la sua forza (la sua volontà di potenza) e a respingere tutto ciò che si oppone alla sua estensione. Ma urta sempre nelle uguali tendenze di altri corpi e finisce per accordarsi (« associarsi ») con quelli che gli sono abbastanza affini: in tal modo essi *cospirano insieme alla potenza*. E il processo continua...[3].

E in *Al di là del bene e del male* Nietzsche formula – con alcune riserve circa la dimostrabilità, che mancano del tutto nelle note successive – il suo programma di filosofia della natura: « Il mondo visto dall'interno, il mondo determinato e mostrato nel suo " carattere intelligibile " – sarebbe appunto " volontà di potenza " e nient'altro »[4].

Tutte queste tendenze si accentrano intorno al nucleo della filosofia nietzschiana che è costituito dalla dottrina dell'« eterno ritorno ». Per molti interpreti di Nietzsche questa dottrina, con la sua mescolanza di elementi pseudoscientifici e di sfrenata fantasia, crea un grave imbarazzo. Baeumler la vuol perfino escludere dal sistema di Nietzsche autenticamente « fascista »[5]; con piena ragione, da

[1] XVI, p. 126.
[2] XIII, p. 82.
[3] XVI, p. 114.
[4] VII, p. 58.
[5] Baeumler, *op. cit.*, p. 79.

questo punto di vista. Infatti, per quella che era la decisiva funzione sociale dell'eterno ritorno nel pensiero di Nietzsche: il rifiuto di ciò che la storia potrebbe produrre di fondamentalmente nuovo (il socialismo dopo la società divisa in classi), la « concezione del mondo » nazionalsocialista dispone di un perfetto succedaneo: la dottrina dell'immutabilità della razza secondo la quale il « Terzo Reich » non è che il rinnovamento coscientemente prodotto di queste forze originarie, senza mutamento alcuno. Per gli altri interpreti borghesi sorge il grave imbarazzo di dover fare del « ritorno » un innocente problema da intellettuali. Kaufmann, per esempio, lo considera come esaltazione dell'attimo fuggente (perfino in analogia con Faust) o come mezzo di educazione, tacendo sempre naturalmente qual è il fine a cui Nietzsche vuole educare [1].

In Nietzsche stesso l'« eterno ritorno » è il decisivo concetto destinato a neutralizzare il divenire. E la necessità di questa neutralizzazione consiste in questo, che il divenire non deve produrre niente di nuovo (rispetto alla società capitalistica), sotto pena di venir meno alla sua funzione nel sistema di Nietzsche. Abbiamo già visto la tendenza a convertire il divenire in un moto apparente, ad attribuirgli il compito di produrre variazioni semplicemente nell'ambito delle « eterne leggi cosmiche » della volontà di potenza. L'eterno ritorno restringe ancora questi limiti: il nascere di qualcosa di nuovo è impossibile dal punto di vista cosmico. « Il ciclo – scrive Nietzsche già al tempo de *La gaia scienza* – non è nulla di divenuto, esso è la legge prima, come legge prima è la *quantità di forza*, senza eccezione o trasgressione. Tutto il divenire è nell'ambito del ciclo e della quantità di forza » [2]. Uno dei passi più ricchi di particolari degli ultimi abbozzi ci dà di ciò una chiara immagine. Ma le pretese ragioni scientifiche che Nietzsche adduce al riguardo [3] c'interessano assai

[1] Kaufmann, *op. cit.*, pp. 282, 286 sgg.

[2] XII, p. 61.

[3] « Ci vietiamo il concetto di una forza *infinita* come *incompatibile col concetto di* " *forza* ". Quindi manca al mondo anche la capacità di un'eterna novità ». XVI, p. 397.

poco; esse non hanno maggior valore delle altre sue divagazioni in questo campo. Di gran lunga piú importanti sono le conseguenze; Nietzsche considera come teologi tutti coloro che ammettono la nascita di qualcosa di nuovo nel mondo:

L'idea che il mondo *si allontani* intenzionalmente da una meta e sappia perfino evitare ad arte di venirsi a trovare in un ciclo deve venire in mente a tutti coloro che vorrebbero attribuire al mondo la capacità di produrre *l'eternamente nuovo*; che cioè, a una forza finita, determinata, di grandezza immutabile quale è « il mondo », vorrebbero attribuire la meravigliosa facoltà di modificare *all'infinito* le sue forme e le sue situazioni. Anche se non è piú Dio, è il mondo che dovrebbe avere la divina forza creatrice, la capacità infinita di trasformazione; esso dovrebbe *evitare* ad arte di ricadere in una delle sue antiche forme; dovrebbe avere non solo l'intenzione, ma anche i *mezzi* per *preservarsi* da ogni ripetizione[1].

Nell'etica di Nietzsche abbiamo dato rilievo al « divenire ». Crediamo a ragione; in esso infatti si trovano i motivi che fondano immediatamente quest'etica, specialmente i suoi atteggiamenti rivoluzionari, come per esempio il rovesciamento di tutti i valori. Per spezzare le antiche « tavole », su cui sono scritti gli eterni precetti morali, Nietzsche impiega come ariete filosofico il concetto del divenire, da lui spesso fatto risalire ad Eraclito; l'« innocenza » del divenire è il presupposto immediato dell'attivismo, del militante spirito reazionario di Nietzsche, al quale consente di superare l'inerzia di Schopenhauer. Per questo il divenire nietzschiano deve andare oltre il movimento del tutto privo di senso [redacted] soltanto apparente che secondo Schopenhauer è proprio « del mondo come fenomeno ». Ma l'essenza profonda della filosofia di Nietzsche fa sí che tutto ciò possa essere soltanto un preludio; si ricordi la struttura dello *Zarathustra*, ove nella prima parte domina l'idea del divenire di tutte le cose, per esempio nell'appello alla creazione del superuomo, mentre invece, come conclusione, nel « Canto ebbro », appare [redacted] ritorno dell'uguale. (In questa struttura fondamentale non cambia nulla il fatto che

[1] XVI, pp. 396 sg.

l'idea del ritorno emerga saltuariamente alcune volte già prima). Baeumler pensa in modo molto superficiale e contrario allo spirito nietzschiano credendo di cogliere qui una contraddizione alla volontà di potenza. Nietzsche è qui perfettamente in chiaro circa la vera gerarchia del suo sistema. Nella *Volontà di potenza* si afferma: « *Imprimere* al divenire il carattere dell'essere: ecco *la più alta volontà di potenza*... Che *tutto ritorni* è la massima *approssimazione di un mondo del divenire al mondo dell'essere: culmine della contemplazione* »[1]. Senza affatto contare che per Nietzsche la volontà di potenza è sí il principio motore di ogni divenire, ma in se stessa, come la volontà di Schopenhauer, è qualcosa di non soggetto a divenire: « È possibile che la causa per cui esiste lo sviluppo in generale non venga trovata a sua volta sulla via della ricerca che ha per oggetto lo sviluppo; non la si deve intendere come soggetta al divenire e ancor meno come prodotta dal divenire... La " volontà di potenza " non può essere stata prodotta dal divenire »[2]. Si vede quindi chiaramente quanto sia superficiale, in Nietzsche, ogni divenire, ogni storicità: soltanto un modo di manifestarsi di principî « eterni ».

Questa gerarchia, naturalmente – considerata dal punto di vista logico –, si contraddice in modo grossolano; essa è insieme l'espressione filosofica del fatto che il pensiero borghese, dopo la vittoria dell'idealismo soggettivo e dell'irrazionalismo su Hegel, è divenuto incapace di ogni connessione dialettica dell'essere e del divenire, della libertà e della necessità, e può esprimere il loro rapporto di azione reciproca solo come insolubile opposizione antagonistica o come unificazione eclettica. Neppure Nietzsche supera – né dal punto di vista puramente logico né da quello generalmente filosofico – questo limite dell'irrazionalismo; il suo mito dell'eterno ritorno come realizzazione suprema della volontà di potenza, riunisce, si potrebbe dire, un aspro antagonismo e un eclettismo pittoresco e senza contorni. Ma questi due estremi, dal punto di vista della sua centrale

[1] XVI, p. 101.
[2] *Ibid.*, p. 155.

posizione di battaglia: la lotta contro il socialismo e a favore della barbarie imperialistica, hanno una stessa funzione: quella di rimuovere tutti gli ostacoli morali nel condurre a termine questo conflitto sociale. La sfrenata libertà di Nietzsche crea per i « signori della terra », come abbiamo visto, il principio: « Tutto è permesso »; la necessità fatalistica conduce in lui allo stesso risultato. Nel *Crepuscolo degli idoli* Nietzsche formula con perfetta chiarezza la questione:

Quale soltanto può essere la *nostra* dottrina? Che nessuno dà all'uomo le sue qualità, né Dio, né la società, né i suoi genitori e antenati, né *lui stesso*... Nessuno è responsabile del fatto di esistere, di esser fatto in un modo o nell'altro, di trovarsi in determinate circostanze e in un determinato ambiente. La fatalità del suo essere non si può sciogliere dalla fatalità di tutto ciò che fu e che sarà... Si è necessariamente, si è un pezzo del destino, si appartiene al tutto, si è nel tutto, – non vi è nulla che possa giudicare, misurare, confrontare, condannare il nostro essere, perché questo significherebbe giudicare, misurare, confrontare, condannare il tutto... *Ma non vi è nulla fuori del tutto!*... In tal modo soltanto è ristabilita l'*innocenza* del divenire...[1].

E la funzione morale, indirettamente apologetica, dell'eterno ritorno, è esattamente la stessa. In *Zarathustra* la proclamazione decisiva dell'eterno ritorno ha inizio quando l'« uomo orribile » formula improvvisamente, come illuminazione, la saggezza nietzschiana: « " Era questa la vita? " voglio dire alla morte. " Orsú! Ancora una volta! " »[2].

Dal punto di vista di questo motivo centrale della filosofia di Nietzsche le varie linee di pensiero, logicamente inconciliabili, si dispongono in un'unità di contenuto: nell'« innocenza del divenire » nasce la pseudorivoluzione di Nietzsche, il passaggio della borghesia dall'età liberale della « sicurezza » all'età della « grande politica », della lotta per l'egemonia mondiale. Nonostante l'esaltazione passionale che accompagna la trasvalutazione dei valori, questo sconvolgi-

[1] VIII, pp. 100 sg.
[2] VI, p. 462.

mento è soltanto una pseudorivoluzione, un maggiore sviluppo del contenuto reazionario del capitalismo, ornato di gesti rivoluzionari. E l'eterno ritorno ha la funzione di esprimere l'ultimo significato di questo mito: il barbarico e tirannico ordine sociale cosí creato deve essere un ordine definitivo, deve essere la realizzazione consapevole di ciò che nella storia passata sempre si cercò di raggiungere, ma che il piú delle volte fallí ed ebbe solo in qualche caso una parziale attuazione. Se ora si considera la struttura metodologica di questo sistema di pensiero, si vede che esso corrisponde perfettamente a quello hitleriano, solo che in Hitler è inserita la dottrina razzista di Chamberlain come nuovo elemento integratore al posto dell'eterno ritorno. L'affinità ideologica di Nietzsche con l'hitlerismo non può quindi essere eliminata contestando affermazioni non vere e falsificazioni di Baeumler o di Rosenberg: essa è oggettivamente ancora maggiore di quanto costoro abbiano immaginato.

VI

Potrà forse sembrare strano che prendiamo a trattare della gnoseologia di Nietzsche solo al termine delle nostre considerazioni. Ma riteniamo di potere, proprio in questo modo, rendere adeguatamente il nesso reale del suo sistema di pensiero. Al tempo in cui nasceva il moderno irrazionalismo le questioni gnoseologiche ebbero in filosofia un'importanza decisiva. Nella polemica relativa all'« intuizione intellettuale » e alla « filosofia positiva » di Schelling ebbero luogo, per esempio, importantissimi scontri fra la dialettica idealistica e l'irrazionalismo proprio sul terreno della gnoseologia, il cui esito determinò, dal punto di vista filosofico, le questioni concrete dell'interpretazione della storia ecc. In Nietzsche il problema si presenta in ordine inverso. La sua filosofia, anche sul terreno teoretico, si misura con un avversario del tutto sconosciuto: la concezione del mondo e il metodo scientifico del socialismo; Nietzsche non ha la minima idea dei problemi filosofici del materialismo dialettico e

storico. Combatte il socialismo là dove crede di trovarlo come avversario vivo: dal punto di vista sociale, storico, morale. Il contenuto concreto di queste parti della filosofia è quindi per il suo sistema l'elemento primario. La gnoseologia è per lui soltanto uno strumento i cui caratteri e la cui natura sono determinati dagli scopi a cui serve.

Anche questa nuova situazione è caratteristica non solo per Nietzsche, ma per tutta la filosofia borghese del periodo della decadenza. Il periodo dell'ascesa, i cui caratteri vengono determinati dalla lotta contro l'ideologia feudale e da lotte di tendenza nell'ambito della ideologia borghese, presenta di conseguenza una grande varietà d'indirizzi gnoseologici; idealismo e materialismo, idealismo soggettivo e idealismo oggettivo, metafisica e dialettica si contendono l'egemonia. Sul finire di questo periodo si spegne sempre più rapidamente l'idealismo oggettivo, la cui versione borghese si era nutrita essenzialmente delle « eroiche illusioni » della rivoluzione democratica. Il materialismo meccanicistico perde dopo la Rivoluzione francese l'universalità che aveva avuto prima; già l'orizzonte di Feuerbach è molto piú angusto di quello che avevano avuto i suoi precursori nei secoli XVII e XVIII. (L'evoluzione del pensiero russo rappresenta un'eccezione, ma non è conosciuta dai contemporanei delle altre nazioni). Dopo un breve periodo di predominio nella filosofia delle scienze della natura, il materialismo meccanicistico perde anche qui la sua posizione di guida; sebbene, come Lenin ha mostrato, la prassi di ogni vero scienziato rimanga spontaneamente materialista, i grandi risultati delle scienze della natura vengono falsificati e deformati dall'idealismo filosofico. Si determina, in tal modo, in conseguenza della quasi incontrastata egemonia dell'idealismo soggettivo nella filosofia borghese di questo periodo, una profonda decadenza della gnoseologia. È vero che, alla superficie, questa domina assai piú di prima il contenuto e il metodo del filosofare; si ha l'impressione che la filosofia non consista piú che in essa; in realtà nasce invece una Scolastica accademica; al posto delle grandi lotte di tendenza

fra le varie concezioni del mondo si hanno ormai meschine contese professorali su sfumature di nessuna importanza.

Il periodo preimperialistico prepara energicamente questa decadenza. Qui si vede chiaro il motivo sociale che determina il predominio assoluto dell'idealismo soggettivo nella filosofia borghese; questo e l'agnosticismo, ad esso inseparabilmente legato, permettono agli ideologi borghesi di utilizzare, del progresso delle scienze, e anzitutto delle scienze della natura, tutto ciò che serve agli interessi dei capitalisti, e di evitare, al tempo stesso, di prendere una posizione filosofica di fronte alla mutata visione del mondo che da quelle risulta. Engels perciò chiama giustamente l'agnosticismo di questo periodo un « materialismo vergognoso »[1].

Nel periodo imperialistico, e già nel periodo immediato della sua preparazione, cambiano le necessità ideologiche della borghesia. La semplice « astensione » nelle questioni filosofiche non è piú sufficiente; la filosofia deve prender posizione anzitutto contro il materialismo: il « materialismo vergognoso » degli agnostici positivisti acquista un sempre piú chiaro accento antimaterialistico. Il neokantismo e il machismo furono le principali correnti che operarono questo cambiamento di direzione, mentre parallelamente si esplicava l'attività di Nietzsche[2]. Tuttavia la posizione ideologica della bor-

[1] ENGELS, *Über den historischen Materialismus*, in *Feuerbach*, Berlin 1927, p. 85.

[2] Già nel 1876 R. Avenarius pubblica i suoi *Prolegomena*, nel 1888-90 la sua *Kritik der reinen Erfahrung* [*Critica dell'esperienza pura*]; le opere fondamentali di E. Mach compaiono, a dire il vero, piú tardi, ma come teorico della conoscenza egli si era già rivelato negli anni '70 ed '80, e cosí pure il caposcuola della cosiddetta filosofia dell'immanenza, W. Schuppe; H. Vaihinger, che tra i neokantiani è il piú vicino a questo indirizzo, ha pubblicato sí molto piú tardi la sua *Philosophie des Als ob* [*Filosofia del come se*], ma questa era già stata scritta, nella parte essenziale, fin dal 1876-78. Se piú tardi tutto questo indirizzo vorrà considerare Nietzsche come uno dei suoi – l'iniziativa è di Vaihinger –, si tratta qui non di un influsso diretto (poiché evidentemente Nietzsche non ha mai avuto per le mani la maggior parte di queste opere), bensí di una fondamentale affinità di tendenze gnoseologiche determinata dalle nuove necessità ideologiche della borghesia.

ghesia consente sempre meno un chiaro e aperto intervento nelle questioni filosofiche fondamentali. Lenin ha mostrato chiaramente la differenza fra la lotta aperta di Berkeley contro il materialismo e quella dei machisti camuffata di anti-idealismo. Già il fatto che la filosofia borghese, per la difesa dell'idealismo contro il materialismo, sia costretta a battere una « terza via », cioè ad atteggiarsi come se criticasse e rifiutasse, da un « punto di vista » superiore, tanto l'idealismo che il materialismo, mostra che – su scala storica internazionale – essa è già costretta alla difensiva, che i suoi problemi, i suoi metodi ecc. sono piuttosto misure di difesa che mezzi per intendere e spiegare la realtà oggettiva nel suo senso proprio. Naturalmente il carattere difensivo, cosí fissato e determinato, della filosofia borghese nell'età della decadenza, non esclude i piú violenti attacchi contro i suoi avversari, né l'appassionata difesa degli interessi di classe della borghesia. Questi atteggiamenti si fanno ancora piú aspri col sopravvenire del periodo imperialistico, in cui proprio il bisogno, sempre piú fortemente sentito, di una « visione del mondo », costituisce la differenza rispetto al tempo descritto da Engels. Ma le « visioni del mondo » che cosí sorgono si distinguono qualitativamente dalle ideologie del periodo di ascesa. Allora la « visione del mondo », ancorché in forma piú o meno idealisticamente travisata, era stata abbozzata ancora come rispecchiamento dell'essenza della realtà oggettiva. Ora invece ogni « visione del mondo » è fondata su di una gnoseologia agnostica, sulla negazione della possibilità di conoscere la realtà oggettiva; e quindi non può essere che un mito: qualcosa che è stato escogitato soggettivamente e che si presenta con la pretesa di un'oggettività insuscettibile di fondazione gnoseologica, di un'oggettività che può fondarsi soltanto su una base estremamente soggettivistica, sull'intuizione ecc., e che, di conseguenza, non può mai essere che una pseudooggettività. In questo crescente e sempre piú acritico bisogno del mito si esprime chiaramente il periodo di decadenza della borghesia; all'evoluzione reale si contrappone il sogno che la borghesia vorrebbe si realizzasse, e ciò nella forma pseudooggettiva del mito, mentre i sistemi filosofici del periodo di

ascesa avevano cercato di appellarsi, di fronte alle leggende feudali, alle tendenze reali dell'evoluzione naturale e storica.

Ora la particolare posizione di Nietzsche è determinata dal fatto che egli, contemporaneamente al machismo, introduce nella gnoseologia il nuovo metodo dell'agnosticismo, ma nello stesso tempo va molto al di là dei suoi contemporanei: in quanto precorre lo sviluppo dell'agnosticismo nel mito mostrando, nella creazione di miti, una disinvoltura cosí ardita quale l'evoluzione generale del pensiero borghese tornerà approssimativamente a raggiungere solo alla fine della prima guerra mondiale imperialistica (per esempio con Spengler). Nietzsche dunque, anche nella gnoseologia, non è affatto originale; le sue affermazioni su problemi singoli si mantengono sempre sul livello medio del machismo. Una nota particolare si rivela certamente nella risolutezza con cui egli sviluppa fino alle conseguenze estreme le tendenze borghesi-reazionarie e ne esprime apertamente, in forma paradossale, gli aspetti piú crudi. Ciò è in relazione con quella presa di posizione di Nietzsche in cui noi vediamo consistere il nesso centrale del suo sistema filosofico: la sua instancabile, appassionata e aperta lotta contro il pericolo del socialismo; alle esigenze di questa lotta egli subordinò tutti gli elementi principali del suo pensiero; da queste esigenze li fece sempre determinare.

Anche la sua gnoseologia, quindi, per quanto in generale sia vicina ai machisti, si spinge, nel cinico e aperto sviluppo delle conseguenze, molto al di là dei suoi contemporanei e dei suoi compagni di tendenza. Quanto c'è di comune e quanto di diverso si può vedere chiaramente da un esempio significativo. Nietzsche è perfettamente d'accordo con i machisti per quanto riguarda il carattere d'« immanenza » della filosofia e il radicale rifiuto di ogni « trascendenza ». Ma che cosa intendono entrambi con questi concetti? « Immanenza » indica il mondo delle nostre intuizioni e delle nostre rappresentazioni, « trascendenza » tutto ciò che si trova realmente al di là di queste: vale a dire la stessa realtà oggettiva esistente indipendentemente dalla coscienza. L'accordo si mantiene anche in questo, che entrambi, in apparenza, polemizzano qui contro la cosiddetta pretesa

dell'idealismo di poter conoscere la realtà oggettiva; il ripudio del materialismo si presenta cosí sotto la maschera di una polemica contro l'idealismo. Nietzsche va ancora oltre sotto questo aspetto, in quanto collega la sua lotta contro la « trascendenza », contro l'al di là, con le sue concezioni anticristiane, e può cosí talvolta trarre in inganno coloro i quali non si accorgono che nel suo concetto di al di là vengono miticamente riuniti in un sol fascio il paradiso cristiano e la concezione materialistica della realtà oggettiva. (Del resto anche i machisti criticano il materialismo come teoria « metafisica »). Ma mentre i machisti si accontentano per la maggior parte di presentare questa « immanenza » del mondo delle rappresentazioni come l'unico fondamento scientifico della comprensione del mondo, Nietzsche formula questa teoria, con distruttiva franchezza, in arditi paradossi. Nel *Crepuscolo degli idoli* la sua polemica beffarda si volge contro la concezione del « vero mondo » (la realtà oggettiva). Le sue deduzioni culminano nelle affermazioni che annunciano « la fine del lunghissimo errore » e « il punto culminante raggiunto dall'umanità »: « Abbiamo eliminato il vero mondo: quale mondo resta? Forse il mondo apparente?... Ma no! *Col mondo vero abbiamo eliminato anche il mondo apparente*! »[1].

Ma Nietzsche non si appaga di semplici affermazioni gnoseologiche. Tutta la sua teoria della conoscenza è per lui soltanto una delle armi nella lotta fondamentale contro il socialismo. Onde coerentemente, nella stessa opera, egli fornisce una determinazione sociale concreta di ciò che intende per « immanenza », cioè non soltanto – dal punto di vista gnoseologico – il mondo delle rappresentazioni, ma inseparabilmente da questo – dal punto di vista filosofico generale – lo stato sociale di volta in volta esistente; e cioè, in concreto, il capitalismo. E chi vuole andare oltre questa « immanenza » è filosoficamente, ai suoi occhi, un reazionario riprovevole. Naturalmente anche qui, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, cristiani e

[1] VIII, p. 83.

socialisti, come rappresentanti della « trascendenza », e quindi come reazionari, vengono resi filosoficamente e moralmente spregevoli.

Ma anche se il Cristo, – dice Nietzsche, – condanna, calunnia, avvilisce il « mondo », egli lo fa per lo stesso istinto per cui l'operaio socialista condanna, calunnia, avvilisce la *società*: lo stesso « giudizio finale » è ancora la dolce consolazione della vendetta, la rivoluzione come l'attende anche l'operaio socialista, solo pensata un po' più lontana... Lo stesso « al di là » – a che servirebbe l'al di là se non fosse un mezzo per avvilire l'al di qua?...[1].

In definitiva, ogni « immanenza » della filosofia borghese dell'imperialismo tende a questo fine: dedurre dalla gnoseologia l'« eternità » della società capitalistica. La particolare importanza di Nietzsche consiste nell'esprimere apertamente, in suggestivi paradossi, questo pensiero comune a tutta la filosofia dell'imperialismo, diventando cosí, anche nella gnoseologia, l'ideologo-guida della reazione militante.

Le singole affermazioni di Nietzsche nel campo della gnoseologia sono di scarso interesse. Quando non sconfinano, come nei passi sopra citati, nel campo sociale, si muovono interamente sulla nota linea del machismo. Combattono la conoscibilità del mondo oggettivo e in genere ogni obbiettività della conoscenza (perciò Nietzsche è anche contro l'aspetto materialistico della kantiana cosa in sé). Esse considerano la causalità, le leggi scientifiche ecc. come categorie del definitivamente superato idealismo. Qui ci vogliamo soffermare brevemente su quegli elementi in cui si esprime il particolare carattere storico di Nietzsche. Uno di questi è che questo suo idealismo e agnosticismo soggettivo, di carattere modernamente imperialistico, anche se derivato da Berkeley e da Schopenhauer, viene da lui fondato su Eraclito. Ciò conferisce al suo agnosticismo un carattere di « visione del mondo » che va oltre l'aspetto aridamente scientifico e rende piú facile il rovesciamento dell'agnosticismo in creazione di miti. (Non fa meraviglia che proprio i suoi seguaci fascisti, come

[1] VIII, p. 142.

Baeumler, attribuiscano tanta importanza alla sua derivazione da Eraclito; cosí è piú facile isolarlo dalla grande corrente della filosofia borghese a cui appartiene e farne un « solitario » precursore di Hitler).

Ancora piú istruttivo, d'altro lato, è che nelle interpretazioni di Eraclito possiamo studiare un esempio chiarissimo della nostra tesi generale secondo cui, nelle mani dei reazionari, i problemi della dialettica diventano miti dell'irrazionalismo. Nelle sue note per *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* (1872-73) Nietzsche viene a trattare di una proposizione centrale della dialettica di Eraclito: « Ogni cosa ha in sé il suo opposto » e della polemica di Aristotele contro di essa. Il suo commento è molto significativo:

> Eraclito ha come suo sovrano possesso la suprema forza della rappresentazione intuitiva, mentre si dimostra freddo, insensibile e anzi ostile verso l'altra specie di rappresentazione, che viene attuata in concetti e combinazioni logiche, e cioè verso la ragione; e sembra provare un piacere quando la può contraddire mediante una verità raggiunta intuitivamente [1].

Come si vede, per Nietzsche, la critica dell'intelletto mediante la propria contraddittorietà – la grande scoperta dialettica di Eraclito – s'identifica semplicemente con la sovrana supremazia dell'intuizione rispetto alla ragione [2].

Le ulteriori spiegazioni di Nietzsche mettono quindi, coerentemente, la dialettica di Eraclito in stretto rapporto con l'irrazionalismo di Schopenhauer, consapevolmente antidialettico, e per tal via viene parimenti stabilito un legame con Berkeley e il machismo. Proprio nello stesso senso Nietzsche interpreta il divenire eracliteo.

[1] X, p. 32.

[2] Il fatto che Nietzsche non abbia alcuna idea della differenza fra intelletto e ragione e si sia servito dei due termini come se fossero equivalenti, rivela non solo che egli non conosce i filosofi piú importanti, cosa ammessa dallo stesso Jaspers, ma anche – e questo è piú importante – quanto sia rozza la natura e quanto basso il livello di cultura filosofica dell'irrazionalismo imperialistico. Kierkegaard, per esempio, aveva combattuto contro Hegel con un apparato di pensiero molto piú raffinato.

Negli studi che risalgono all'epoca della *Nascita della tragedia* (1870-71) è detto in proposito: « Nel divenire si rivela la natura rappresentativa delle cose: *nulla* esiste, nulla è, tutto diviene, vale a dire: tutto è rappresentazione »[1]. Non si creda che questa sia soltanto una concezione del periodo giovanile, che risente dell'influsso di Schopenhauer. Questa concezione dell'essere e del divenire domina la gnoseologia di Nietzsche per tutta la sua vita. Quando, verso il termine della sua attività, nel *Crepuscolo degli idoli*, torna a parlare di Eraclito, ribadisce esattamente lo stesso pensiero: « Ma con questo Eraclito avrà sempre ragione dicendo che l'essere è una vana finzione. Il mondo " apparente " è l'unico mondo: [redacted] " mondo vero " è una *menzogna che si aggiunge...* »[2]. Anzi, l'ardita disinvoltura in fatto di storia della filosofia cresce in Nietzsche continuamente. Nei lavori preparatori per *La volontà di potenza*, perfino il materialista Democrito deve testimoniare in favore dell'irrazionalismo nietzschiano, e lo svolgimento culmina – di nuovo in maniera caratteristica – nel santo protettore dei machisti, in Protagora, che « riunì in sé entrambi gli elementi: Eraclito e Democrito »[3].

Guardando indietro da questi risultati gnoseologici si può per la prima volta valutare giustamente la dottrina nietzschiana dell'eterno ritorno come vittoria dell'essere sul divenire. Si può vedere come il concetto di essere ivi impiegato non abbia nulla in comune con l'essere reale (esistente indipendentemente dalla coscienza), ma abbia anzi il compito di conferire una parvenza di oggettività proprio al mito, che può essere colto solo intuitivamente, mediante « illuminazione ». Il concetto nietzschiano del divenire, come abbiamo potuto vedere in queste sue interpretazioni di Eraclito, serve anzitutto a distruggere ogni oggettività, ogni conoscibilità del reale. Nella *Volontà di potenza* egli scrive: « Il carattere del mondo che diviene come non formulabile, come " falso ", come " in contraddizione con

[1] IX, p. 197.
[2] VIII, p. 77.
[3] XV, p. 456.

se stesso ". *Conoscenza e divenire* si escludono »[1]. La stessa considerazione determina, in modo perfettamente conseguente per Nietzsche, il puro carattere di finzione dell'essere: « *Ammettere l'ente* è necessario per poter pensare e ragionare: la logica maneggia solo formule per ciò che permane uguale. Onde questa ammissione sarebbe ancora senza valore dimostrativo per la realtà: " l'ente " appartiene alla nostra ottica »[2]. Ma se l'essere è una semplice finzione, come è possibile che nell'eterno ritorno nasca un essere che è superiore al divenire (almeno rappresentativamente) reale?

Appare qui chiaramente l'ulteriore sviluppo dell'irrazionalismo in Nietzsche rispetto a Schelling e a Kierkegaard. Costoro, combattendo la dialettica idealistica come la più alta forma della concezione borghese del progresso, furono parimenti costretti ad opporsi al movimento dialettico dell'essere, furono costretti, di fronte a questo, a far ricorso a un essere mistico, tale da poter esser colto solo per via di intuizione. Ma siccome la loro polemica contro la dialettica hegeliana era soltanto una lotta di tendenze nell'ambito della filosofia borghese, essi poterono accontentarsi di una limitazione e deformazione reazionario-irrazionalistica della dialettica. (Distinzione di filosofia « negativa » e « positiva » in Schelling, di « stadi » in Kierkegaard). Le distinzioni che di conseguenza vengono fatte fra specie « inferiori » e « superiori » dell'essere rivelano sí un carattere e una gerarchia di carattere irrazionalistico e antiscientifico, ma tuttavia, almeno fino al « salto », rimangono formalmente sul terreno di un certo ordine logico. Si potrebbe dire: i frammenti dilacerati tolti dalla dialettica hegeliana lasciano a Schelling e a Kierkegaard l'apparenza di un minimo di connessioni razionali. Nietzsche, invece, scioglie fin da principio queste connessioni nella sua gnoseologia costruita alla maniera di Berkeley, Schopenhauer e Mach. Per quel tanto che in lui si può parlare di un ordine logico-filosofico, il significato di questo può essere soltanto: quanto più un concetto ha un'ori-

[1] XVI, p. 31.
[2] *Ibid.*, pp. 30 sg.

gine fittizia e puramente soggettiva, tanto piú alto, tanto piú « vero », esso è nella gerarchia mitica. L'essere, in quanto il suo concetto contiene anche solo una lievissima traccia di riferimento alla realtà indipendente dalla nostra coscienza, deve essere sostituito dal divenire (equivalente alla rappresentazione). Ma l'essere liberato da queste scorie, l'essere inteso come pura finzione, come puro prodotto della volontà di potenza, può ormai diventare per Nietzsche, al tempo stesso, anche una categoria ancora superiore al divenire: espressione della pseudooggettività intuitiva del mito. La particolare funzione di questa determinazione dell'essere e del divenire serve a Nietzsche per conservare la pseudostoricità indispensabile alla sua apologetica indiretta, e al tempo stesso per superarla, per confermare, dal punto di vista filosofico, che il divenire della storia non può produrre nulla di nuovo che vada oltre il capitalismo.

L'importanza della gnoseologia nietzschiana come mezzo per la costruzione di un ordine sistematico dei suoi pensieri va al di là di questo caso singolo, per quanto centrale, e si estende alla totalità del suo mondo. Per completare quanto è stato detto facciamo notare ancora un esempio importante. In opposizione al neokantismo e al positivismo di quel tempo, il cui atteggiamento fondamentale era un certo qual oggettivismo, un'astensione (proclamata come il solo atteggiamento scientifico) da ogni presa di posizione e da ogni rapporto con la prassi, Nietzsche pone decisamente il nesso della teoria con la prassi al centro di tutta la gnoseologia. Anche qui egli per primo e in modo piú radicale dei suoi contemporanei trae le conseguenze dell'agnosticismo e del relativismo; rifiuta ogni criterio di verità che non sia quello dell'utilità per la sopravvivenza biologica dell'individuo e della specie, e diventa cosí un importante precursore del pragmatismo del periodo imperialistico. Nietzsche afferma:

Si è sempre *dimenticata* la cosa principale: *perché* il filosofo vuol *conoscere*? Perché stima la « verità » superiore all'apparenza? *Questa valutazione* è piú antica di qualsiasi cogito ergo sum: anche se si presuppone il processo logico, vi è qualcosa in noi che lo *approva* e *disapprova* il suo opposto. Perché questa preferenza? Tutti i filosofi hanno dimenticato di spiegare *perché stimano*

il vero e il bene, e nessuno ha cercato di fare il contrario. Risposta: il vero è più *utile* (conserva meglio l'organismo), ma non *in se stesso più gradevole*. Concludendo, fin dal principio troviamo l'organismo come tutto, che parla, coi suoi « fini » – e quindi valuta [1].

Naturalmente questo vale in misura ancora maggiore per le verità della morale:

Tutti i moralisti hanno comuni censure su ciò che è buono e cattivo, e ciò secondo impulsi di simpatia o di egoismo. Io trovo buono ciò che serve a uno scopo, ma lo « scopo buono » è un'assurdità. Infatti si dice sempre: « buono a che cosa? » Buono serve sempre soltanto per esprimere un *mezzo*. Lo « scopo buono » è soltanto un buon mezzo per uno scopo [2].

E nella *Volontà di potenza* egli riassume questa dottrina in modo significativo: « *La verità è una specie di errore* senza la quale una determinata specie di esseri viventi non potrebbe vivere. Il valore per la *vita* decide alla fine » [3].

Ma Nietzsche non si accontenta di ridurre il vero e il bene agli interessi biologici della conservazione, togliendo loro in tal modo ogni carattere di assolutezza e di oggettività; anche il semplice riferimento generale all'utilità biologica della specie e non solo dell'individuo non rappresenta ancora la meta delle sue aspirazioni. La vita della specie infatti – e con ciò torniamo di nuovo nell'ambito del divenire – in primo luogo è un processo storico, in secondo luogo, come contenuto della storia, è la lotta continua di due tipi umani, di due razze: dei padroni e degli schiavi. Nella *Genealogia della morale* Nietzsche afferma esplicitamente di essere partito da una considerazione di carattere etimologico: dalla conoscenza che il moralmente positivo s'identifica con ciò che è nobile dal punto di vista sociale, mentre [redacted] negativo coincide con ciò che è socialmente subordinato [4]. Tuttavia questo « naturale » stato di

[1] XIV, pp. 12 sg.
[2] XI, p. 251.
[3] XVI, p. 19.
[4] VII, pp. 306 sg.

cose si dissolve nel corso della storia: sorge fra i signori e il gregge l'aspra lotta, le cui conseguenze filosofiche e morali, nonché le prospettive che essa presenta per Nietzsche, sono state da noi già ampiamente descritte sotto altri rapporti. Il valore di verità di tutte le categorie viene determinato dalla funzione che esse vengono a compiere in questa lotta. O più esattamente: dall'utile che esse sono in grado di arrecare alla razza dei signori nello stabilirsi e nel rafforzarsi del loro definitivo dominio. Per non ripetere cose già dette, ma semplicemente per ricordarle in breve, ci sia lecito citare il seguente detto, parimenti dalla *Genealogia della morale*: « L'egoismo e una specie di *seconda innocenza* si implicano a vicenda »[1].

Quando è stato raggiunto questo stato di cose, la « buona coscienza » per l'egoismo più estremo dei dominatori, per ogni crudeltà e barbarie: quando si è realizzata « l'innocenza del divenire », allora, e soltanto allora, questo egoismo ottiene, dall'eterno ritorno, un'ultima conferma e liberazione mitica. Questo naturalmente solo per i « signori della terra », ma è solo per costoro che Nietzsche vuol dare una *Weltanschauung* di lotta. Egli dice perciò a proposito dell'eterno ritorno: « [redacted] un grande pensiero *educativo*: le razze che non lo sopportano sono condannate: quelle che lo sentono come il massimo beneficio sono elette per dominare »[2]. Ed è perfettamente conforme a questa concezione il fatto che, secondo Nietzsche, l'eterno ritorno deve necessariamente essere un veleno mortale per il gregge. Abbiamo già visto come egli, nel definire l'« immanenza » gnoseologica, rivolga un vigoroso attacco contro ogni « trascendenza » e identifichi la fede cristiana in un al di là con le prospettive rivoluzionarie vagheggiate dal socialismo per l'avvenire. Ma l'eterno ritorno distrugge, secondo la concezione nietzschiana, ogni trascendenza, e quindi il fondamento di ogni morale cristiana (socialista). Così nella *Volontà di potenza* si afferma:

[1] VII, p. 388.
[2] XVI, p. 393.

La morale preserva i *vinti* dal nichilismo, in quanto ha conferito ad ognuno un valore infinito, un valore metafisico, e lo ha inscritto in un ordine che non corrisponde alla gerarchia della potenza terrena: ha insegnato la rassegnazione, l'umiltà ecc. *Se la fede in questa morale si perdesse*, i vinti non avrebbero piú la loro consolazione e *perirebbero*[1].

I « signori della terra » sono naturalmente i parassiti decadenti dell'imperialismo. Anche questo fare del decadente la figura centrale dello sviluppo futuro e della decadenza la pedana di lancio verso l'avvenire che si desidera, distingue Nietzsche dagli altri filosofi reazionari. Questi vogliono salvare la società capitalistica prendendo le mosse dagli uomini « normali » (borghesi, piccolo-borghesi) e si vengono a trovare, col tempo, sempre piú in contraddizione con la realtà capitalistica e con la crescente e sempre piú completa deformazione dell'uomo che essa determina. Nietzsche parte decisamente da questa deformazione, che ai suoi tempi si manifesta come stanchezza della vita, pessimismo, nichilismo, autodistruzione, sfiducia in se medesimi, mancanza di prospettive, e via dicendo. Egli riconosce se stesso in questi decadenti e li sente come suoi fratelli. Ma egli pensa che proprio queste qualità decadenti forniscono il materiale adatto per i nuovi signori della terra. Si considera al tempo stesso come un decadente e come l'opposto di esso. Questa confessione è solo una sintesi epigrammatica della parte conclusiva dello *Zarathustra*: ivi gli « uomini superiori » si raccolgono intorno a Zarathustra – una galleria presentata con competenza psicologica dei diversi tipi di decadenza – e ad essi si riferisce il profetico annuncio del superuomo e dell'eterno ritorno. Non un superamento o un autosuperamento della decadenza è la meta di Nietzsche. Quando egli esalta i pregi filosofici del suo concetto dell'eterno ritorno, ne mette in luce, in primo luogo, il carattere nichilistico, relativistico e privo di prospettive. « Pensiamo questo concetto nella sua forma piú terribile: l'esistenza cosí come è, senza senso e senza meta, ma fatalmente ritornante, senza un termine nel

[1] XV, p. 184.

nulla: "*l'eterno ritorno*". È la forma estrema del nichilismo. Il nulla (il "privo di senso") inteso come eterno! »[1]. Il nichilismo decadente non deve quindi essere superato, ma anzi confermato da questa nuova conoscenza. Ciò che Nietzsche desidera è un cambiamento d'indirizzo che lasci immutata l'essenza, un rovesciamento: la trasformazione di tutti i caratteri specifici della decadenza in strumenti di militante difesa del capitalismo, la trasformazione dei decadenti in attivisti dell'imperialismo aggressivo e barbarico, all'interno come all'esterno.

Dioniso è il simbolo mitico di questa conversione della classe dominante. Il nesso di questa forma conclusiva del mito nietzschiano – « Dioniso contro il Crocefisso » sono le parole finali di *Ecce homo*[2] – con la sua prima concezione giovanile è piuttosto tenue, ma vi è un motivo essenziale che fa da collegamento: il predominio dell'istinto sull'intelletto e sulla ragione (perciò nell'opera giovanile la figura di Socrate è contrapposta a Dioniso). Ma la liberazione degli istinti, nell'ultimo Nietzsche, è un'impostazione molto piú vasta – di ordine morale e sociale – di quanto non fosse l'abbozzo giovanile di Dioniso, orientato prevalentemente in senso artistico. Al termine dell'attività di Nietzsche questo complesso si raccoglie di nuovo in questa mitica forma variamente mutata. Ora la decadenza è per lui un problema universale, e Dioniso appare come il simbolo della decadenza gravida dell'avvenire e degna di approvazione, della decadenza dei forti, in opposizione al fiacco e deprimente pessimismo (Schopenhauer) e alla liberazione degli istinti con accenti plebei (Wagner). Nietzsche afferma a proposito di questo pessimismo dei forti:

L'uomo *non* ha ormai *piú* bisogno di una « giustificazione del male », ha in orrore proprio il « giustificare »: gode del male in modo puro e semplice... trova che il male *privo di senso* è il piú interessante... In una tale situazione è proprio il *bene* che ha bisogno di una « giustificazione », cioè deve avere in sé un fondo

[1] XV, p. 182.
[2] *Ibid.*, p. 127.

cattivo e pericoloso o una grande stupidità: *allora riesce ancora piacevole.* Ora l'animalità non suscita piú orrore; una spirituale e felice arroganza a favore della bestia che è nell'uomo è *in* questi tempi la forma piú alta di spiritualità [1].

E poco dopo aggiunge:

Questo significa intendere gli aspetti dell'esistenza finora *disapprovati*, non solo come necessari, ma come desiderabili: e desiderabili non solo in rapporto agli aspetti finora approvati (per esempio come loro complementi o condizioni preparatorie), ma per se stessi, come aspetti piú potenti, piú terribili, piú *veri* dell'esistenza nei quali si esprime chiaramente la sua volontà [2].

Il dio di questa decadenza « riscattata » e convertita in attività è Dioniso; sue caratteristiche sono « crudeltà e sensualità » [3]. Egli è il nuovo dio:

Dio pensato come l'essersi liberato dalla morale, che raduna in sé tutta la pienezza dei contrasti vitali e li *riscatta* e *giustifica* in divino tormento: Dio come ciò che è al di là, al di sopra della miserabile e volgare morale del « bene e del male » [4].

Non riteniamo necessario scendere in ulteriori particolari circa la gnoseologia nietzschiana e le sue applicazioni per vedere come Nietzsche abbia creato, per tutto il periodo imperialistico, un « modello » metodologico di apologetica indiretta del capitalismo, abbia mostrato la via per la quale, partendo da una gnoseologia estremamente agnostica e da una teoria di esasperato nichilismo, si può sviluppare un affascinante e splendido simbolismo del mito imperialistico. A questo riguardo deliberatamente non ci siamo soffermati sulle stridenti contraddizioni delle sue costruzioni mitiche. Se si volessero considerare queste tesi di Nietzsche dal punto di vista logico-filosofico, ci si troverebbe di fronte a un oscuro caos di affermazioni nettamente contrastanti ed escludentisi a vicenda. Ma

[1] XVI, p. 371.
[2] *Ibid.*, p. 383.
[3] *Ibid.*, p. 386.
[4] *Ibid.*, p. 379.

non crediamo che questa constatazione sia in contrasto con la tesi che abbiamo svolta all'inizio, esservi cioè in Nietzsche un sistema coerente. Il nesso essenziale e l'aspetto sistematico sono costituiti appunto dal contenuto sociale del suo pensiero: dalla lotta contro il socialismo. Se si considerano da questo punto di vista i mutevoli e contraddittori miti di Nietzsche, essi rivelano la loro ideale unità, la loro connessione oggettiva: essi sono miti della borghesia imperialistica per la mobilitazione di tutte le forze contro il principale avversario. Che la lotta dei signori e del gregge, dei nobili e degli schiavi, sia l'immagine mitico-caricaturale della lotta di classe, non è difficile da decifrare. Che la lotta di Nietzsche contro Darwin sia un mito sorto dal fondato timore che il normale corso della storia debba necessariamente portare al socialismo, è stato da noi parimenti mostrato. E cosí pure che dietro l'eterno ritorno si nasconde un mitico e consolante principio secondo il quale l'evoluzione non può produrre nulla di fondamentalmente nuovo, e quindi neppure il socialismo. Neppure è difficile vedere che il superuomo è nato per riportare sui binari del capitalismo le aspirazioni che scaturiscono spontaneamente dai problemi della società capitalistica e dalla deformazione e mutilazione dell'uomo che questa provoca. La parte positiva dei miti nietzschiani non è altro che la mobilitazione di tutti gli istinti decadenti e barbarici dell'uomo corrotto dal capitalismo per salvare con la violenza questo paradiso del parassitismo; anche sotto questo aspetto la filosofia nietzschiana non è che il mito imperialistico opposto all'umanesimo socialista.

Qui risulta forse ancora piú chiaro ciò che prima abbiamo detto, e cioè che l'ideologia del decadentismo borghese è costretta alla difensiva. Fa parte dell'essenza del pensiero borghese non poter fare a meno delle illusioni. Ma se dal Rinascimento fino alla Rivoluzione francese fu creata un'immagine ampiamente illusoria della *polis* greca considerata come ideale da realizzare, erano tuttavia correnti reali e tendenze reali di sviluppo della nascente società borghese, e quindi elementi del proprio essere sociale, prospettive del proprio avvenire reale, che costituivano il nucleo di questa im-

magine ideale. Tutto ciò che si trova in Nietzsche deriva dal timore – che trova poi rifugio nel mito – della decadenza della propria classe, dall'impotenza a misurarsi con l'avversario sul vero terreno del pensiero; sono elementi che provengono dal « campo nemico », sono problemi imposti dall'avversario di classe, a determinare, in ultima istanza, il contenuto della sua filosofia. L'aggressività del tono e l'atteggiamento offensivo in ogni caso singolo nascondono solo alla superficie questo stato di cose. L'appello gnoseologico all'estremo irrazionalismo, alla negazione di ogni possibilità di conoscere il mondo, di ogni ragione, l'appello morale a tutti gli istinti barbarici e bestiali, sono un inconscio riconoscimento di questa situazione. Le doti non comuni di Nietzsche si rivelano in questo, che, alla soglia del periodo imperialistico, egli abbia saputo abbozzare un antimito di questo genere, destinato ad operare per molti decenni. La forma aforistica dell'espressione appare sotto questo aspetto come la forma adeguata di questa situazione storico-sociale: l'interna decomposizione, il vuoto, la falsità dell'intero sistema, si ammantano di questi variopinti stracci di pensiero, privi di ogni nesso formale.